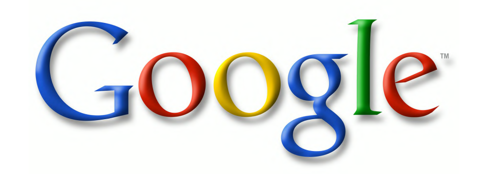
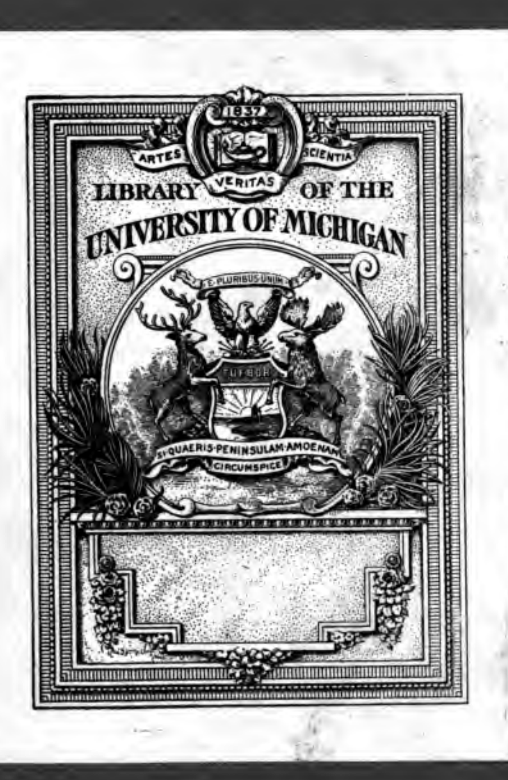

Google




1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



COMMENT NAISSENT

LES MYTHES

Du même Auteur

Exposé chronologique et systématique d'après les textes de la doctrine des principales Upanishads. — Thèse qui a valu à l'auteur le diplôme d'élève de l'Ecole des Hautes-Etudes (28e et 34e fascicules de la Bibl. de l'Ecole des Hautes-Etudes). Paris, Vieweg, 1874-1876.

Les Stances érotiques morales et religieuses de Bhartrhiari. Un vol. in-16. Paris, Leroux, 1876.

Le Chariot de terre cuite (Mrcchakatika), drame sanscrit du roi Çûdraka; avec notes tirées d'un Commentaire inédit, 4 vol. in-16. Paris, Leroux, 1877.

La Rhétorique sanscrite exposée dans son développement historique et ses rapports avec la rhétorique classique. Thèse pour le doctorat ès lettres; un volume grand in-8. Paris, Leroux, 1884. — Ouvrage honoré par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres du prix Delalande-Guérineau.

Essai de linguistique évolutionniste. 1 vol. grand in-8. Paris, Leroux, 1886.

Origine et philosophie du langage, ou Principes de linguistique indo-européenne (ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques). 2e éd. Un vol. in-12. Paris, Fischbacher, 1888. 3 50

Principes généraux de linguistique indo-européenne, in-12. Paris, Hachette et Cie, 1889 . . . . . 2 fr.

Le Rig-Véda et les origines de la mythologie indo-européenne. Un volume grand in-8. Paris, Leroux, 1892.

Les Premières formes de la religion et de la tradition dans l'Inde et la Grèce. Un volume in-8. Paris, Leroux, 1894.

Phonétique historique et comparée du sanscrit et du zend, dans la collection des Annales de l'Université de Lyon, 1895.

Eléments de grammaire comparée du grec et du latin. — Deux volumes in 8. — Paris, A. Colin et Cie, 1895-96.

Précis de Logique évolutionniste, l'entendement dans ses rapports avec le langage. Un volume in-18. Paris, Félix Alcan. 2 50

Lyon. — Imp. A. Rey, 4, rue Gentil. — 15319

COMMENT NAISSENT

LES MYTHES

LES SOURCES VÉDIQUES DU PETIT POUCET
LA LÉGENDE HINDOUE DU DÉLUGE. — PURŪRAVAS ET URVAÇĪ

Avec une lettre-dédicace à M. GASTON PARIS *et un appendice sur l'état actuel de l'exégèse védique*

PAR

PAUL REGNAUD

PROFESSEUR DE SANSCRIT ET DE GRAMMAIRE COMPARÉE
A LA FACULTÉ DES LETTRES DE LYON

PARIS

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE & Cie

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

—

1897

DÉDICACE

A Monsieur Gaston PARIS

ADMINISTRATEUR DU COLLÈGE DE FRANCE,
MEMBRE DE L'ACADÉMIE FRANÇAISE ET DE CELLE DES INSCRIPTIONS
ET BELLES-LETTRES

Monsieur et très honoré Maitre,

M'accorderez-vous la faveur de vous dédier un opuscule dont le sujet est le même que celui d'un des travaux qui ont commencé votre réputation de philologue et d'écrivain ? Voilà bientôt trente ans qu'au début de votre brillante carrière vous avez publié cette étude sur le Petit Poucet où se révélaient, pour ceux qui ne vous connaissaient pas encore, une érudition si éblouissante, un talent littéraire si distingué, un tact scientifique si délicat et si sûr. C'était d'ailleurs l'âge héroïque de la

philologie française. M. Bréal avait inauguré depuis peu de temps la chaire de Grammaire comparée du Collège de France ; Duruy créait l'École des Hautes-Études où s'apprêtaient à professer Bergaigne, Gaidoz, Stanislas Guyard, Louis Havet, Paul Meyer, Monod. Vous-même fondiez avec quelques amis la Revue critique *et la* Romania. *On revenait d'Allemagne ; on était enthousiaste des méthodes d'outre-Rhin ; on ne jurait que par Bopp et Dietz, les deux Curtius, Kuhn et Max Müller, pour ne citer que les plus célèbres.*

Vous-même étiez déjà célèbre parmi nous. Ceux qui vous approchaient et que nous enviions affirmaient que vous saviez tout. *Chose sûre, votre science était extraordinaire et du meilleur aloi, j'entends dans une excellente voie et doublée d'un rare bon sens. Ce n'est pas vous qui, mêlant vos cris à ceux des exagérés (il y en a toujours en pareille occurrence), auriez proclamé comme eux qu'il*

ne fallait plus que des faits, *et renvoyé, sinon aux calendes grecques, du moins à l'an deux mille, toute forme arrêtée de résultat scientifique. Vous avez résisté à l'entraînement; et cette émancipation précoce et courageuse vis-à-vis des intransigeants de la philologie, d'autant plus méritoire qu'ils vous proclamaient leur chef, m'est, à côté de bien d'autres indices, un sûr garant de votre largeur d'esprit, et j'en augure avec certitude que vous accueillerez, je n'ose dire par une adhésion absolue, mais sans doute avec une bienveillance attentive, un travail où j'ai tenté de porter mes conclusions au delà des vôtres. Je l'espère d'autant plus que développement n'est pas synonyme de contradiction, et que ma situation à votre égard, à supposer que j'aie vu juste, rappelle assez la vieille comparaison du nain monté sur les épaules du géant : la perspective que je découvre dépasse peut-être votre horizon, mais grâce seulement aux secours que je vous dois.*

En tout cas, ces questions de relations et d'origine à propos de contes populaires sont restées aussi intéressantes pour ceux qui ne séparent pas la philologie de la poursuite d'un but historique et philosophique, qu'au temps où vous les introduisiez dans la science française. Elles resteront telles, tant que l'énigme védique gardera son secret, et ceci m'amène à rappeler en deux mots la méthode à laquelle j'ai eu recours pour en hâter la solution. A la suite de Bergaigne, j'ai cru que les hymnes védiques visaient surtout le sacrifice, et j'ai essayé de les interpréter en conséquence. Que jusqu'ici l'entreprise m'ait été avantageuse, c'est ce que le respect de la vérité ne me permet guère d'affirmer. Non licet omnibus adire Corinthum. *Il ne convient pas à tous de s'offrir, fussent-elles celles de l'avenir, le luxe d'idées nouvelles en matière scientifique. Si l'on n'est pas tout particulièrement favorisé par la capricieuse Fortune, on risque fort d'en pâtir. A pareille ambition.*

on gêne les uns, on est suspect aux autres, à tous on semble, a priori, *aventureux et téméraire; et j'en ai fait l'expérience. Ce qu'il y a de sûr, c'est qu'en m'en tenant, bon gré, mal gré, à ce qu'on appelle les théories courantes, en chaussant tout bonnement les souliers de mes maîtres, j'aurais pu, comme bien d'autres, obtenir une place parmi les* dii minores, *aspirer au titre flatteur de correspondant de l'Institut, m'enorgueillir des palmes d'officier de l'Instruction publique, et me donner la joie d'être cité comme exemple d'un travailleur estimable.*

Il est vrai qu'en deux circonstances différentes que je ne rappellerai pas autrement, j'aurais pu aussi, tout en vulgarisant mes doctrines, bénéficier des satisfactions d'un autre genre, et, par exemple, transporter mon enseignement à Paris, profiter à cet égard de la centralisation, et faire peut-être qu'aujourd'hui nous aurions cessé d'être les tributaires de nos voisins d'outre-Rhin et

d'outre-Manche au double point de vue de la linguistique indo-européenne et de l'exégèse védique.

Les destins en ont décidé autrement ; ou plutôt, l'ennui causé par le novateur à ceux dont ses théories troublaient la quiétude lui valut un ostracisme dont il peut dire que l'excessive rigueur même a rendu la justice suspecte.

Mais je m'attarde à des contes, qui, pour être, hélas! moins imaginaires que ceux de Perrault, n'en ont ni l'agrément ni l'intérêt. Aussi me hâterai-je d'achever en réitérant cette affirmation que le grand problème philologique actuel continue de porter sur le vrai sens du Rig-Véda. A ce problème se rattache l'histoire de la religion, de la philosophie, de la littérature et des arts à l'aurore de la civilisation chez les peuples de notre race. On comprend, — vous comprendrez, Monsieur et honoré Maître, — qu'une pareille question passionne quiconque s'applique à la résoudre, qu'on en poursuive l'étude au prix

même des déceptions auxquelles sont sujettes les meilleures entreprises, qu'on s'attache inébranlablement aux vérités qu'on croit avoir aperçues sur la voie ainsi, et qu'entr'ouverte sache se contenter, à défaut de résultats d'ordre secondaire, de la gloire d'avoir visé haut et peut-être juste.

Je vous salue bien respectueusement.

PAUL REGNAUD

Lyon, le 1er août 1897.

PRÉFACE

Il y a plus de trente ans déjà que Sainte-Beuve indiquait en ces termes, qui semblaient définitifs, les causes premières du mythe : « Le talent de la parole crée plus de choses encore qu'il n'en exprime. Le mot simule l'idée, et, s'il est brillant, il lui prête vie. *L'antique mythologie s'est peuplée tout entière de ces simulacres. Hier ce n'était qu'une métaphore, le lendemain c'était devenu une divinité*[1]. »

Voilà la note exacte et juste, la formule qui aurait dû résumer la question de principe et servir désormais de devise aux

[1] *Nouveaux lundis*, IX, 105.

études mythiques. Comment se fait-il pourtant que nous en soyons où nous en sommes, que la méthode impliquée par les vues du grand critique ait été plutôt interrompue et même intervertie que continuée, et que les études mythologiques, après avoir été orientées vers les hautes recherches et les résultats fructueux par les Kuhn et les Max Müller en Allemagne et en Angleterre, les Bréal et les Bergaigne en France, semblent depuis quelques années ramenées à l'école primaire et soumises aux leçons du président de Brosses et des psychologues aventureux de l'autre siècle? Je crois que, sans manquer à la justice qui leur est due, on doit en rapporter la faute aux maîtres illustres qui tenaient naguère entre leurs mains le sort de cette partie de la science. Trop pressés de conclure et de dormir sur leurs lauriers.

ils ont eu le tort de l'entourer de dogmes sur quantité de points où il convenait de la laisser ouverte. La voie la plus sûre, la route la mieux construite devient inutile et risque d'être abandonnée si l'ingénieur qui l'a tracée la termine en impasse ; et c'est ce qui est arrivé à la philologie mythologique dont M. Max Müller a été le principal initiateur. On lui a fait promettre plus qu'elle n'a tenu, et elle n'a trop souvent abouti qu'à des conclusions incomplètes et pourtant sans avenir.

Les explications solaires n'étaient qu'une étape vers la vérité ; on a voulu en faire le dernier mot de la science et ceux mêmes qui, comme notre Bergaigne, sentaient la nécessité d'aller au delà sont restés empêchés et dévoyés par une adhésion trop entière à des postulats provisoires qu'il

n'aurait jamais fallu cesser de considérer comme tels[1].

C'était enchaîner à titre définitif la vérité à l'erreur: une révolution seule pouvait couper le câble qui rendait celle-là solidaire de celle-ci. Comme on devait s'y attendre, les révolutionnaires sont venus et naturellement ils ont agi en révolutionnaires. Sans s'attarder à séparer le ruineux du solide, ils ont pris à tâche, en bons démolisseurs qu'ils étaient, de faire table rase de l'édifice des philologues, et l'on doit leur rendre la justice de reconnaître qu'ils en ont consciencieusement détruit tout ce qu'ils ont pu.

Les mythologues mullériens avaient

[1] C'est exactement ce qui est arrivé pour la linguistique avec Bopp. Lui aussi a arrêté la science à mi-chemin de son but, et lui a causé un tort infini en s'en tenant à la théorie brâhmanique des racines amorphes, comme M. Max Müller s'en est tenu avec le même tort à la théorie brâhmanique du naturalisme védique.



pourtant mis sur pied deux solutions qui auraient dû, dans tous les cas, rester à l'abri des atteintes des niveleurs de la nouvelle école : l'une était le principe même de la création mythique, — ce que le maître avait appelé la « maladie du langage » et Sainte-Beuve « la métamorphose des métaphores en divinités ». L'autre consistait dans la démonstration de cette vérité que la mythologie indo-européenne s'est développée sur son propre sol, qu'elle s'est gouvernée par ses propres lois, qu'en d'autres termes elle est indépendante, par son origine et son histoire, de toute expansion du même genre dans des centres de civilisation différents.

Les chefs du mouvement radical, M. Gaidoz en France, M. Andrew Lang en Angleterre, ne se laissèrent pas toucher par tout ce qui pouvait militer en faveur

d'une transaction, moyennant laquelle ils auraient épargné les plus sûrs résultats des travaux de leurs devanciers. Ils restèrent intransigeants dans toute la force du terme.

Pour eux, point de métaphores originelles, point de mythologie ethnique; mais au début une matière première indivise et chaotique, sans histoire ni géographie, une sorte de nébuleuse enfantée par les rêves confus et fantasques des peuples enfants. Nul lien d'ailleurs entre ces songes sans suite de cerveaux livrés à toutes les suggestions de l'erreur; partant, nulle liaison, nuls rapports logiques, nulle base, en somme, de classement scientifique parmi des faits qui n'ont de commun que leur incohérence même. Aussi l'école nouvelle se borne, pour tout principe d'ordre, à des juxtapositions à peine gouvernées par de

vagues analogies dont rien ne saurait assurer la valeur probante, et dépourvues de toute garantie scientifique. La mythologie de MM. Gaidoz et Lang est, à vrai dire, la forme généralisée de l'idéologie pathologique de l'humanité, et cette aberration mentale de toute la race est aussi triste, aussi vide, aussi stérile, aussi réfractaire à tout arrangement systématique dans ses manifestations que la folie individuelle elle-même.

Ce bloc inorganique en qui se résument les données sans intérêt et sans enseignement de la nouvelle école restera-t-il le dernier objet de la science, et se substituera-t-il à titre permanent aux éléments rationnels d'information sur lesquels travaille l'école mullérienne?

Comment le croire en voyant le dédain des novateurs pour les conditions les plus

essentielles de toute science durable et, dans l'espèce, de l'étude critique des mythes primitifs de l'ancien monde?

Je ne m'attarderai pas, en effet, à leur demander si leur psychologie est bien sûre, et jusqu'à quel point il faut les croire sur parole quand ils ravalent l'intelligence humaine bien au-dessous de celle de la brute en la supposant capable de substituer spontanément, par des processus mentaux, le fantastique au réel. Mais, ce qu'il importe surtout d'objecter à leur méthode, c'est que l'étude de la mythologie antique repose avant tout sur des documents écrits dont l'interprétation requiert l'entremise des philologues.

Or, M. A. Lang, littérateur brillant, homme d'imagination et poète à ses heures est, comme chacun sait, l'ennemi personnel de la philologie. Je m'en rapporte non

seulement aux facéties dont sa verve cruelle accable les érudits de profession qui s'attardent aux textes; aux triomphes faciles qu'il obtient en signalant leurs désaccords ou leurs hésitations; à ce qu'on peut appeler le cosmopolitisme des arguments superficiels, pour la plupart d'origine orale, qu'il oppose aux faits que ses adversaires empruntent d'ordinaire aux témoignages spéciaux et de tradition documentaire ou classique; mais j'invoque aussi et surtout l'habitude qu'il a prise, et qui est l'opposé même de la méthode philologique, de mettre sur le même pied le lointain et le proche, le vague et le précis, le douteux et le certain. Tout est dans tout : avec de l'ouverture et de la vivacité d'esprit il est facile, si l'on n'est pas gêné par des scrupules scientifiques, de trouver des analogies entre les choses

les plus hétérogènes et d'en tirer des conclusions spécieuses. Les procédés analytiques, et le tact particulier qu'on acquiert en les mettant en usage ont au contraire pour but et pour effet de distinguer le spécifique de l'accidentel, et les circonstances transitoires ou fortuites de ce que les choses comportent d'essentiel et de permanent. Le sens critique est à ce prix, et c'est grâce à lui seulement que, pour prendre un exemple dans le domaine même qui nous occupe, le mythologue méthodique saura reconnaître que les douze travaux d'Hercule doivent être considérés comme les variantes d'un seul et même exploit auquel sont étroitement apparentés ceux de l'Indra védique, tandis qu'il résistera à l'identification immédiate de l'un quelconque de ces travaux avec tel détail isolé qui leur ressemble

recueilli par un voyageur, plus ou moins en mesure d'être exactement renseigné, chez les Boschimans ou les Iroquois.

En pareil cas, la combinaison de l'analyse et de la synthèse employée par Bergaigne, par exemple, est sans commune mesure avec la méthode sommaire, cursive, approximative et sentimentale de M. Lang : il faut choisir entre l'une et l'autre, ce qui revient à dire qu'il faut se décider entre celle de la science proprement dite et celle de la fantaisie scientifique.

L'école du *folk-lore* a préféré cette dernière. On lui accordera, d'ailleurs, qu'elle est la plus commode, ne serait-ce qu'en ce qu'elle dispense de l'étude des langues savantes d'abord et, du même coup, de celle des textes. Quel soulagement ! Quelle économie ! Par malheur, on ne saurait ajouter quel profit pour la

science et quelle garantie pour la vérité. Et pourtant toute la question est là.

Elle est toute là, et c'est pour la trancher avec preuves à l'appui, et dans un sens opposé à celui de M. Lang, que les études réunies dans ce petit livre ont été entreprises. Elles sont destinées à fournir des exemples coordonnés et de l'utilité des textes, qui ne sont rien pour M. Lang et tout pour l'auteur, et de la manière dont il convient de s'en servir. A leur aide, les juges de ce débat pourront décider en connaissance de cause si la mythologie indo-européenne n'est elle-même qu'un mythe, ou si c'est par elle que doivent s'expliquer, en même temps que la religion, les principales parties de la civilisation antique, sans compter ce qu'en a conservé le monde moderne.

COMMENT NAISSENT
LES MYTHES

LES SOURCES VÉDIQUES
DU CONTE DU PETIT POUCET

Dans mes *Origines de la tradition et de la religion dans l'Inde et la Grèce* (chap. xvii, p. 424, seqq.), j'ai essayé de montrer comment, d'une manière générale, les contes populaires de l'Orient et de l'Occident ont leur source, sinon dans les hymnes védiques mêmes, du moins dans le fonds commun des idées et des textes liturgiques, qui se sont développés dès l'époque dite d'unité autour des rites du culte indo-européen, ou de la religion du feu sacré. Aujourd'hui je voudrais entrer dans le détail, et, prenant pour texte le conte

du Petit Poucet, tel que les différentes traditions qui le concernent nous l'ont transmis, faire voir que les principaux traits dont il se compose s'expliquent par la mise en œuvre de formules qu'on pourrait appeler les lieux communs de la littérature védique, en la bornant aux recueils des hymnes qui nous sont parvenus. Ces formules sont autant de thèmes dont l'un d'eux, pour le cas qui nous occupe, a servi de centre d'attraction à ceux des autres qui se prêtaient au développement plus ou moins logique de l'histoire des sept frères perdus dans la forêt. C'est du moins ce qui ressortira des analyses et des rapprochements qui vont suivre.

LE PETIT POUCET D'APRÈS PERRAULT

I. — Le père de famille aux sept fils.

« Il était une fois un bûcheron et une bûcheronne qui avaient sept enfants, tous garçons. »

RV., I, 164, I,

atrāpaçyaṃ viçpatiṃ saptaputram

« J'ai vu là (au lieu du sacrifice, sur l'autel) le maître de la demeure (ou le chef de famille) aux sept fils. »

Le maître de la demeure est la personnification du Soma enflammé ou de la liqueur sacrée qui contient les flammes sacrées personnifiées à leur tour sous la forme de ses fils.

Au même hymne, vers 10, on trouve l'explication du nombre sept, qui représente les éléments du sacrifice divisés en trois pères, trois mères et un fils. — L'idée commune et qui permet la substitution du total au détail résulte du fait qu'il s'agit de part et d'autre des éléments en question. Les sept fils sont ces éléments, abstraction faite du père qui est compté séparément.

Quant au nombre trois, il est expliqué lui-même au vers 1, qui distingue trois formes du feu sacré sous la figure de trois frères, l'aîné, le puîné et le cadet, pure métaphore du reste

pour désigner l'élément igné du sacrifice en tant que présent, passé ou futur. Ce nombre trois étant admis comme représentant le feu sacré à ses divers moments devient, par une surenchère de métaphore, le père (les trois pères) actuel du feu futur ; de là l'idée de trois mères auxquelles il s'unit pour produire un fils, le septième terme (3 + 3 + 1) du groupe.

Pour qui connaît les énigmes extraordinairement compliquées de l'hymne en question, les subtilités dont il convient de tenir compte pour en trouver le mot n'auront rien de surprenant. Le guide, du reste, en pareille matière est tout trouvé dans cette circonstance (à ne jamais perdre de vue) qu'il s'agit exclusivement du sacrifice et des éléments qu'en requiert la célébration.

II. — Le bûcheron.

RV., VI, 6, 1,

vṛçcadvanaṃ kṛṣ̌ṇayāmaṃ ruçantam (agniṃ)

« Agni qui coupe le bois (ou la forêt), qui chemine dans le noir, lui qui est brillant... »

vi, 8, 5,

nīcā ni vṛçca vaninaṃ na tejasā

« (O Agni) fends celles qui sont au-dessous (de toi, — les libations), comme (tu fendrais) un arbre avec ta pointe (ta flamme). »

Ces formules et les semblables ont été le point de départ du type du bûcheron, si fréquent dans les contes populaires. Le rôle d'Agni, en pareil cas, est parallèle à celui d'Indra qui fend le rocher pour ouvrir la source des liquides sacrés. En général, avec Indra[1], l'obstacle a la montagne pour symbole; dans le cas d'Agni bûcheron, la difficulté

[1] Indra lui-même, qui n'est qu'un autre Agni, est représenté aussi comme bûcheron, RV., i, 130, 4,

taṣṭeva vṛkšaṃ vanino ni vṛçcasi
paraçvera ni vṛçcasi

« (O Indra !) tu coupes les bûches comme un coupeur (coupe) l'arbre, tu (les) coupes comme avec une hache. »

à vaincre pour accomplir le sacrifice consiste dans la forêt obscure où le héros erre égaré en attendant le moment de l'abattre avec la hache de ses flammes et d'apparaître resplendissant sur l'autel.

Parfois, la forêt disparaît d'elle-même et s'ouvre spontanément devant le beau prince qui avait à la traverser, comme dans le conte de la *Belle au Bois Dormant*. Mais le plus souvent le feu-bûcheron en est encore à attendre l'éclat que lui vaudra son fils, quand il se sera emparé du trésor dont l'acquisition est l'épilogue de tant de récits du genre du *Petit Poucet*.

III. — Origine du nom du Petit Poucet.

« Le plus jeune des sept fils du bûcheron était fort petit, et, quand il vint au monde, il n'était pas plus gros que le pouce, ce qui fit qu'on l'appela le Petit Poucet. »

Les textes parallèles d'origine védique les

plus voisins sont les suivants que j'emprunte à la *Kaṭhā- Upaniṣad*[1].

IV, 12. — *aṅguṣṭhamātraḥ puruṣo*
madhya ātmani tiṣṭhati

« Un homme de la grandeur du pouce réside au milieu du moi (ou de l'âme). »

IV, 13. — *aṅguṣṭhamātraḥ puruṣo*
jyotir ivādhūmakaḥ

« Un homme de la grandeur du pouce, pareil à un feu sans fumée... »

Il convient d'en rapprocher le passage suivant (VI, 17), qui se retrouve aussi dans une autre Upaniṣad (*Çvetāçvatara*, III, 13) :

aṅguṣṭhamātraḥ puruṣo'ntarātmā
sadā janānāṃ hṛdaye saṃniviṣṭhaḥ

[1] Toute cette Upaniṣad est, du reste, un réemploi de matériaux védiques. Les hymnes qui nous sont restés ne contiennent pas, il est vrai, le mot *aṅguṣṭha* (pouce ; mais il n'est guère permis de douter qu'il n'ait été emprunté comme le reste aux documents plus anciens, et particulièrement au texte des hymnes dont il est facile de voir que l'Upaniṣad est tirée.

« L'homme de la grandeur du pouce, au dedans du moi, qui a pénétré (pour y résider) d'une manière constante dans le cœur des hommes. »

Or ces passages sont inséparables de RV. VI, 9, 5, qui les a inspirés et dans lequel Agni est appelé *jyotir hṛdaya āhitaṃ yat*, « la lumière (ou le feu) qui est déposée (ou cachée) dans le cœur »; c'est-à-dire Agni non-né qui, avant sa naissance, est pareil à l'élément de vie renfermé dans le cœur des êtres vivants et tout particulièrement dans celui de l'homme[1].

Sa retraite est étroite ; il ne peut y tenir que sous la forme du Poucet ou du nain, comme l'Upaniṣad le dit en propres termes au vers v, 3 :

madhye vāmanam āsīnaṃ
viçve devā upāsate

« Tous les dieux rendent hommage au

[1] Cf. l'expression fréquente *nihito guhāyām* (*Kaṭh. Up.*, II, 20), « placé dans une cachette ».

nain[1] qui réside au milieu (du cœur ou de l'âme). »

Ailleurs il est représenté comme plus petit qu'un atome *(aṇor aṇīyān;* II, 20), et ici aussi l'origine de la formule se retrouve dans le RV. et particulièrement au vers IX, 10, 5 : *sūrā aṇvaṃ vi tanvate*, « les soleils (c'est-à-dire les flammes sacrées) étendent l'atome[2]. » Entendons qu'Agni, de petit qu'il était, devient grand par suite du développement de ses feux.

Citons encore, et parmi les plus importants, ce passage parallèle de la *Chāndogya-Upaniśad*, III, 14, 3 (cf. *Bṛhad-āraṇyaka-Upaniśad*, I, 3, 22) :

[1] Cf. le mythe brâhmanique du nain Viṣṇu, autre nom du nain Agni. Au vers du RV., VII, 99, 1, ce dieu grandit démesurément, ce qui suppose sa petitesse préalable. Indra lui-même est comparé à un nain *(arbhaka)*, RV., VIII, 58, 15.

[2] Et non pas comme Grassmann : « La liqueur (du soma) s'écoule à travers du tamis », ne serait-ce que parce que *sūra* ne signifie pas liqueur et que le verbe *vi-tan*, accompagné d'un complément à l'accusatif ne saurait se traduire par « passer à travers ».

eṣa ma ātmāntarhṛdaye 'ṇīyān vrīher vā yavād vā sarsapād vā çyāmākād vā çyāmākataṇḍulād vā.

« Il est l'âme (ou le moi) qui est au dedans du cœur plus petit qu'un grain de riz, qu'un grain d'orge, qu'un grain de moutarde, qu'un grain de panic, qu'un noyau de grain de panic. »

Comparer le nom de *Grain de farine*, de *Noisette* et de *Moitié de pois* que porte le Petit Poucet dans des contes grecs et albanais[1] cités par M. G. Paris.

[1] Dans le conte albanais, il s'agit d'un vieux et d'une vieille qui, n'ayant pas d'enfants, reçoivent et suivent le conseil de souffler dans une outre, où ils trouvèrent au bout de vingt jours un enfant gros comme une noisette et qui reste tel jusqu'à quinze ans. Il est infiniment probable que cette circonstance a été suggérée par le passage du RV., VII, 33, 13, où le *riṣi* Vasiṣṭha (forme d'Agni) est représenté comme né dans une cruche (image du vase qui contient la libation) dans lequel une goutte de semence des dieux Mitra et Varuṇa est tombée. Tout le monde connaît l'adaptation de ce détail du conte albanais faite par Ch. Nodier dans le charmant récit intitulé *Trésor des fèves et Fleur des*

IV. — Le petit Poucet méprisé.

« Ce pauvre enfant était le souffre-douleur de la maison, et on lui donnait toujours tort. »

Tant qu'Agni n'est pas pleinement manifesté, il est comme relégué, mis de côté, méprisé et maltraité ; — en un mot, il est l'objet de l'abandon ou des rigueurs du mauvais père ou de la mauvaise mère[1]. Sous cette forme, il correspond soit à l'enfant royal exposé comme Persée ou Œdipe, ou au héros des contes populaires exerçant les fonctions les plus obscures et les plus viles, comme celles de palefrenier, avant de jouir du bonheur et de la gloire que lui vaudront ses exploits ; soit à l'orpheline persécutée de ces mêmes contes, comme Cendrillon ou Peau d'Ane, ou

pois. Cf. aussi le mythe de la naissance d'Orion dans la mythologie grecque.

[1] Sur ces types védiques, voir Bergaigne, *Religion védique*, passim.

à la filleule des fées en butte à l'animosité d'une d'entre elles, comme la Belle au Bois Dormant.

V. — L'habileté du Petit Poucet.

Tout en étant le plus jeune, « il était le plus fin et le plus avisé de ses frères ».

RV. I, 12, 6; III, 23, 1; V, 1, 6; VII, 15, 2; VIII, 44, 26; 91, 1:

agniḥ... kaviḥ... yuvā

« Agni, ... le sage, ... le jeune. »

I, 11, 4. — *yuvā kaviḥ... ajāyata*

« Indra, le jeune sage, ... est né. »

V, 45, 9. — *yuvā kavir dīdayat*

« Le jeune sage (Agni) a brillé. »

Très nombreux passages du RV. où Agni est appelé le plus jeune *(yaviṣṭha)*; et ce plus jeune, ou ce très jeune, est sage *(vid, van)*

plus sage ou très sage *(vidušṭara)*, habile *(dakša)*, ou très habile *(sudakša)*.

Cf. Ἥφαιστος, dans la mythologie grecque, dont le nom signifie très probablement aussi le plus jeune (cf. Ἥβη). De même que l'Agni védique, il est le feu personnifié, comme le montrent tous les détails des légendes qui le concernent, et, en même temps, un artisan des plus habiles.

L'explication de ces épithètes ne souffre d'ailleurs aucune difficulté. Agni est appelé le plus jeune, aussi le nouveau *(navya)* ou le plus nouveau *(navïšṭha)*, soit eu égard aux Agnis qui l'ont précédé et dont il est question entre autres au vers du RV., I, 12, 6 : *agnināgniḥ sam idhyate*, « Agni (le nouveau) est allumé par Agni (l'ancien) » ; soit par allusion au Soma, son père, ou à la libation, sa mère. Son savoir ou sa sagesse viennent par jeu de mots de ses *lumières :* il est avisé, intelligent et omniscient même, parce qu'il est *éclairé* au double sens du mot.

Quant à son adresse manuelle, elle se manifeste et s'explique par les belles flammes qu'il édifie, dont il est l'artisan et qui revêtent, grâce aux comparaisons et aux figures des textes sacrés, toutes les formes qui sont devenues, par exemple, dans la mythologie grecque les chefs-d'œuvre des Cyclopes et de Ἥφαιστος à leur tête.

VI. — Le Petit Poucet bon écouteur ou entendeur.

« S'il parlait peu, il écoutait beaucoup. »

Agni est entendeur ou écouteur *(çrušṭivan, çrotar, çṛṇvan)* en ce sens qu'il prête l'oreille aux crépitements de la libation enflammée qui lui apporte nourriture et vigueur.

RV., III, 27, 2,

īḷe agnim ... girā ... çrušṭīvānam

« J'appelle Agni ... par la voix (la libation bruyante), ... lui qui (m') écoute. »

Cf. RV., III, 26, 2 ; VII, 8, 4-5; X, 122, 4.

C'est à titre d'écouteur que le Petit Poucet, quand son père et sa mère projettent de perdre leurs enfants dans la forêt, « ouït tout ce qu'ils dirent », et « qu'ayant entendu de son lit qu'ils parlaient d'affaires, il s'était levé tout doucement, et s'était glissé sous l'escabelle de son père pour l'écouter sans être vu ».

Après le retour des sept frères, quand leurs parents agitent la question de les perdre une seconde fois, « ils ne purent parler de cela si secrètement qu'ils ne fussent entendus par le Petit Poucet, qui fit son compte de sortir d'affaire comme il l'avait déjà fait. ».

Enfin, quand l'ogre, après avoir tué ses filles au lieu de Poucet et ses frères, regagne son lit et se rendort, c'est le nain vigilant qui, l'entendant ronfler, donne à ses frères le signal du départ.

VII. — La disette.

« Il vint une année très fâcheuse, et la famine fut si grande que ces pauvres gens résolurent de se défaire de leurs enfants »

Récit parallèle dans la *Kaṭhā-Upaniṣad*, I, 1-4. — Naciketas, fils du brâhmane Vājaçravasa (un nom védique d'Agni), voyant que les provisions de son père sont épuisées, lui propose de le donner ou de l'abandonner. Le père le donne à la Mort.

Deux remarques sont à faire tout d'abord : 1° *Na-ciketas* est étymologiquement « celui qui ne brille pas » ou « qui ne brille plus », à savoir Agni privé d'aliments ; 2° La mort, comme la forêt, est l'image du lieu (imaginaire) obscur et privé de toute apparence de vie où gît Agni non né, c'est-à-dire non allumé ou non alimenté [1].

[1] La Mort et la Faim sont mises sur le même pied, RV. x, 117, 1, et tout à fait assimilées dans la *Bṛh.-ār.-Up.*, I, 2, 1.

Au vers I, 2, de la même Upaniṣad, indication détaillée est donnée de la détresse dont Naciketas est exposé à pâtir :

pītodakā jagdhatṛṇā
dugdhadohā nirindriyāḥ
anandā nāma te lokāḥ

« Les eaux sont bues, l'herbe est mangée, le lait a été trait, les forces ne sont plus dans ces mondes privés de joies. »

Ce texte est en rapport d'origine évident avec le vers du RV., I, 164, 40, où il est question de la vache-libation invitée à manger de l'herbe *(addhi tṛṇam)* et à boire de l'eau brillante *(piba cuddham udakam)*, qui nourrit de son lait le veau Agni et à laquelle il doit sa vigueur. Tout naturellement, quand elle est privée de nourriture et de boisson, celui-ci est exposé à périr ou à se voir livré à la mort. On peut en conclure qu'en ce qui concerne Naciketas et, par analogie, le Petit Poucet, l'idée de la disette a sa source dans des

formules védiques plus ou moins semblables à celle que nous avons rappelée. Ajoutons que si Naciketas consent spontanément au sacrifice qui soulagera son père, alors que le Petit Poucet met en jeu toutes les ressources de son esprit pour éviter le sort que ses parents lui préparent, nous sommes en présence d'une variante qui ne saurait infirmer ce qui ressort des détails parallèles dans l'un et l'autre récit.

VIII. — La forêt dans laquelle le père égare ses enfants.

Le Petit Poucet et ses frères conduits par leurs parents « allèrent dans une forêt fort épaisse, où à dix pas de distance on ne se voyait pas l'un l'autre. Le bûcheron se mit à couper du bois et ses enfants à ramasser des broutilles pour faire des fagots. Le père et la mère, les voyant occupés à travailler, s'éloignèrent d'eux insensiblement et puis s'enfuirent tout à coup par un petit sentier détourné. »

RV., III, 23, 1,

jūryatsv agnir ajaro vaneṣu

« Agni, l'impérissable, dans les forêts périssables.... »

Même dans les sombres demeures du néant que représentent les forêts où il semble perdu à l'état de non-né (sevré de ses éléments de vie), Agni conserve l'existence perpétuelle dont sont privées ces forêts qui ne vivent pour ainsi dire que de sa mort apparente.

Il voyage dans le noir ou l'obscurité *(kṛṣṇādhvā;* II, 4, 6, — et *kṛṣṇayāma*, VI, 10, 4, — cf., VI, 6, 1). Aussi *kṛṣṇajaṅhas*, I, 141, 7, *kṛṣṇavartani*, VIII, 23, 19 ; et *kṛṣṇavyathi*, II, 4, 7.

Une variante de la même idée nous représente (RV., VI, 9, 7), Agni comme se tenant dans l'obscurité *(tamasi tasthivāṃsam)*.

Une autre variante nous est fournie par le mythe de Rijrāçva (Celui qui a des chevaux rouges, — l'un des noms d'Agni) que son

méchant père rend aveugle (*taṃ pitāndhaṃ cakāra*, — RV., I, 116, 16), ou qui a été conduit par lui dans l'obscurité (*tamaḥ praṇītam açivena pitrā*, — RV., I, 117, 17).

La forêt où le père du Petit Poucet veut égarer ses enfants a son analogue mythique dans celle où Rāma, le héros du *Rāmāyaṇa*, exilé par son père, vient habiter avec son épouse Sītā.

Comparer aussi dans le *Mahābhārata* la forêt où les frères Pāṇḍavas, après avoir perdu leur royaume au jeu, sont obligés de passer douze ans, et dans la mythologie grecque, le labyrinthe de Crète, etc.

IX. — Retour des sept frères à la maison paternelle grâce aux précautions du Petit Poucet.

« Lorsque ces enfants se virent seuls, ils se mirent à crier... Le Petit Poucet les laissait crier sachant bien par où ils reviendraient à la maison ; car en marchant il avait laissé

tomber le long du chemin les petits cailloux blancs qu'il avait dans ses poches. Il leur dit donc : « ... suivez-moi seulement ». — Ils le suivirent, et il les mena jusqu'à leur maison par le même chemin qu'ils étaient venus dans la forêt. »

Tout en voyageant dans le noir, Agni est brillant ou éclairé *(kṛṣṇādhvā tapuḥ*; RV., II, 4, 6); éclairé de sa propre lumière que figurent les cailloux blancs semés sur son chemin, par le Petit Poucet; en d'autres termes, partout où il passe, une lueur l'indique. Aussi connaît-il les pas ou les traces *(pada)* cachés *(nihita)*, comme on le rappelle souvent dans l'hymne du RV., I, 164 (v. 5, 7, etc.).

Au vers du RV., X, 2, 7, Agni est donné expressément comme connaissant la route, le chemin paternel *(panthām anu pravidvān pitṛyānam)*, c'est-à-dire celui qu'ont suivi avant lui les précédents Agnis considérés comme ses pères, mais si l'on ne tient compte

que du sens propre, la voie que son père a prise (pour le conduire à la forêt, etc.[1]).

X. — La rentrée à la maison. — Le festin.

« Dans le moment que le bûcheron et la bûcheronne arrivèrent chez eux, le seigneur du village leur envoya dix écus qu'il leur devait il y avait longtemps, et dont ils n'espéraient plus rien. Cela leur redonna la vie, car les pauvres gens mouraient de faim. Le bûcheron envoya sur l'heure sa femme à la boucherie. »

Souhaits des parents de retrouver leurs enfants. Ceux-ci, qui *écoutent* à la porte, s'écrient : « Nous voilà ! » On leur ouvre. — « Ils

[1] Dans les *Upanisads*, le *pitṛyāna*, le chemin des pères, ou du père, est devenu le symbole de la voie que prennent les âmes pour passer par les vicissitudes de la transmigration. Par opposition au *devayāna* (le chemin des dieux qui conduit à la délivrance éternelle et par lequel on ne revient pas) le *pitṛyāna* ramène les transmigrants à leur point de départ comme il ramène le Petit Poucet et ses frères au domicile paternel.

se mirent à table et mangèrent d'un appétit qui faisait plaisir au père et à la mère... Ces bonnes gens étaient ravis de revoir leurs enfants avec eux, et cette joie dura tant que les dix écus durèrent; mais lorsque l'argent fut dépensé, ils retombèrent dans leur premier chagrin, et résolurent de les perdre encore. »

Le Petit Poucet a ramené ses frères à la maison, ce en quoi il rappelle encore le rôle d'Agni, si souvent représenté dans le RV. (III, 23, 1-2, III, 15, 1; IV, 4, 14; X, 69, 1) comme conducteur ou guide *(netar, pranetar)*; — comme celui qui tire du mauvais pas *(trāsate duritāt*, RV., I, 128, 5); — en suivant les lumières *(netā bhavatād anu dyūn*, RV., III, 23, 2); cf. les cailloux blancs. Ceux qui le suivent, et ce détail est des plus caractéristiques, obtiennent les réconforts ou les nourritures *(tvayā vayaṃ sadhanyas tvotās tava praṇīty açyāma vājān*, RV., IV, 4, 14).

C'est lui qui emmène, ou ramène, les libations (*išām netā*, RV., III, 23, 2; *adhvarasya pranetā*, RV., III, 23, 1), dans la demeure brillante de son père l'Agni *pūrva*, ou précédent, qu'il est appelé à remplacer. Ces libations sont personnifiées par ses frères, et il est tout naturel qu'il les fasse rentrer au logis au moment même où l'abondance, c'est-à-dire les libations dont ils sont avec lui le symbole et la transfiguration, y est elle-même revenue. Poucet et ses frères sont perdus (ou éteints) dans la sombre forêt en temps de disette; ils brillent au contraire de tout leur éclat dans la maison paternelle, quand ils y ont le vivre et le couvert. Ou, comme le dit en propres termes, à propos de la nourriture d'Agni le RV., I, 140, 2,

annam... vāvṛdhe jagdham i punaḥ

« quand elle est revenue (littéral., quand elle recroit) après avoir été mangée. »

XI. — L'épisode des miettes de pain et des oiseaux.

Les circonstances du premier départ se réitèrent : nouvelle conversation des parents écoutée par le Petit Poucet qui veut, comme la première fois, se munir de cailloux, mais qui trouvant la porte fermée ne peut aller en ramasser au dehors. « Il ne savait que faire, lorsque la bûcheronne leur ayant donné à chacun un morceau de pain pour leur déjeuner, il songea qu'il pourrait se servir de son pain au lieu de cailloux en le jetant par miettes le long des chemins où ils passeraient. » ... Une fois abandonné comme précédemment, le Petit Poucet qui comptait sur son expédient « fut bien surpris lorsqu'il ne put retrouver une seule miette de son pain ; les oiseaux étaient venus qui avaient tout mangé. »

Il n'est pas invraisemblable d'admettre que ce détail a pu être suggéré par la formule

védique (RV., III, 7, 7, etc.) *nihitam padam veḥ* « le pied (le pas ou le lieu) caché de l'oiseau » qu'Agni (RV., III, 5, 6) ou les sept vipras (RV., III, 7, 7) gardent ou observent *(rakšati)*. — L'endroit où le pain a été mangé par les oiseaux et que Poucet ne peut retrouver est le lieu caché, secret, de l'oiseau[1] qui est en ce cas une figure d'Agni non-né caché au sein des futurs éléments du futur sacrifice.

XII. — L'ogre.

Les sept frères égarés dans l'épaisse forêt dont l'approche de la nuit augmente l'obscurité arrivent, au prix de beaucoup de peine, vers une maison où ils ont aperçu une lueur. « Ils heurtèrent à la porte, et une bonne femme vint leur ouvrir. Elle leur demanda ce

[1] Agni, dans le RV., est fréquemment comparé à un oiseau qui picore les oblations, dont ses ailes figurent les flammes.

qu'ils voulaient. Le Petit Poucet lui dit qu'ils étaient de pauvres enfants qui s'étaient perdus dans la forêt, et qui demandaient à coucher par charité. Cette femme les voyant tous si jolis, se mit à pleurer et leur dit. — « Hélas! mes pauvres enfants, où êtes-vous venus? Savez-vous bien que c'est ici la maison d'un ogre, qui mange les petits enfants? »

L'ogre des contes populaires est certainement le descendant direct du *rakšas* védique, « le rapace» ou «le reteneur», personnification de l'obstacle imaginaire qui est censé s'opposer à la célébration du sacrifice tant qu'il n'a pas lieu.

Dans le RV., il est surtout représenté comme dévorant (les éléments du futur sacrifice). Ainsi :

RV., ix, 86, 48, *rakšasaḥ... atriṇaḥ*
« Les rakšas... dévorants. »

RV., ix, 104, 6, *rakšasaṃ kaṃcid atri-ṇam* — « Le rakšas dévorant. »

Au vers x, 162, 2, le rakšas, car c'est évidemment de lui qu'il s'agit, est représenté comme voulant tuer l'enfant (ou le nouveau-né) *(jātaṃ yas te jighāṃsati)*.

Dans la littérature sanscrite post-védique et principalement dans le *Rāmāyaṇa*, les Raksas devenus les Rākšasas, sortes de démons horribles et malfaisants, sont dépeints sous des traits que rappelle la description faite en ces termes par Perrault des filles de l'ogre dont la femme a donné l'hospitalité au Petit Poucet : « Elles avaient de petits yeux gris et tout ronds, le nez crochu, et une fort grande bouche avec de longues dents fort aiguës et fort éloignées l'une de l'autre. »

XIII. — Le mouton rôti.

« Il y avait un mouton tout entier à la broche pour le souper de l'ogre. »

Pour ce détail, rapproché de ceux du même

genre qui concernent les festins des héros homériques, cf. RV., x, 27, 1 :

pīvānaṃ meṣam apacanta vīrāḥ

« Les mâles (somas) firent cuire un mouton gras. »

Le mouton symbolise l'offrande en tant qu'elle est, soit retenue ou mangée par l'obstacle symbolisé lui-même par un loup ou une louve (RV., I, 116, 16 ; 117, 17), ou par un rakṣas ; soit absorbée par (ou confondue avec) les Somas personnifiés sous la forme de mâles ou de héros *(vīra)*.

XIV. — La chair fraîche (ou crue).

L'ogre étant rentré « flairait à droite et à gauche, disant qu'il sentait la chair fraîche. »

L'épithète *kravyāt*, « mangeur de chair », est appliquée soit aux démons védiques, RV., x, 162, 2 ; VII, 104, 2 *(kravyāde ghoracakṣase* « le mangeur de chair au regard affreux », —

(cf. Perrault : « (l'ogre) les dévorait déjà des yeux ») ; — x, 87, 2 et 19 ; cf. x, 87, 16 ; soit même à Agni (RV., x, 16, 9 et 10, etc.) considéré comme se nourrissant de libations assimilées à de la chair.

Mais la coïncidence la plus curieuse nous est fournie par RV., i, 162, 10, où se trouve en propres termes l'expression *āmasya kraviṣo gandhaḥ*, « l'odeur de la chair crue ».

XV. — Les sept filles de l'ogre.

« L'ogre avait sept filles qui n'étaient encore que des enfants... On les avait fait coucher de bonne heure, et elles étaient toutes sept dans un grand lit, ayant chacune une couronne d'or sur la tête. »

Pour la formule védique des sept sœurs, voir surtout : RV., i, 164, 3, *sapta svasāraḥ*; i, 191, 14 ; vii, 66, 15 ; ix, 86, 36 ; x, 5, 5, et *Vālakh.* — 11, 4. —

Les sept (garçons) ou les sept (filles) couchent ensemble : RV., VIII, 81, 20, *sapta saṃsadaḥ*.

Les sept sœurs sont rouges : RV., x, 5, 5, *(aruṣīḥ)*.

Les sept sœurs sont des (cavales ?) *brillantes*, qui traînent le soleil dans leur char : *sūryaṃ vahanti harito rathe* (RV., VII, 66, 15).

XVI. — L'erreur de l'ogre.

Il tue ses filles endormies croyant égorger le Petit Poucet et ses frères.

Cf. RV., x, 162, 6,

yas tvā svapnena tamasā
mohayitvā nipadyate
prajāṃ yas te jighāṃsati

« Celui qui après t'avoir étourdi au moyen du sommeil et de l'obscurité s'insinue auprès de toi. Celui qui s'efforce de tuer ta progéniture. »

Les formules de ce genre qui s'appliquent aux démons védiques ont suggéré l'idée des êtres malfaisants qui profitent des ténèbres (du non-sacrifice) pour exercer leurs cruautés contre la progéniture des oblations, ou les flammes d'Agni figurées ici par le Petit Poucet et ses frères d'une part, et de l'autre par les sept filles de l'ogre.

XVII. — Les bottes de sept lieues.

Le Petit Poucet et ses frères se sont esquivés avant l'arrivée du jour pour échapper au sort qui les attend s'ils tombent aux mains de l'ogre. Dès que celui-ci est éveillé et qu'il s'aperçoit tout à la fois de l'erreur qu'il a commise en égorgeant ses filles et de la fuite des sept frères, il dit à sa femme : — « Donne moi vite mes bottes de sept lieues afin que j'aille les attraper. » Avec ces bottes « il allait de montagnes en montagnes et traversait les

rivières aussi aisément qu'il aurait fait du moindre ruisseau. »

Le Petit Poucet s'en sert à son tour après les avoir dérobées à l'ogre qui, fatigué de courir après lui et ses frères, s'était endormi sur « un rocher creux », à l'intérieur duquel les fugitifs s'étaient cachés.

Le prototype du Petit Poucet pourvu de bottes de sept lieues est le dieu védique Višṇu, nain comme lui dans certaines circonstances, nous le savons déjà, et dont le nom (l'actif ou le pénétrant) n'est qu'une ancienne épithète d'Agni. Dans le RV., Višṇu reçoit la qualification fréquente de *urukrama*, « (le dieu) aux grands pas », et de *urugāya*, « à la grande marche », par allusion à l'extension rapide des flammes sacrées[1]. Ces pas, ces pieds ou ces places (car le mot

[1] Cf. les épithètes *urujrayas*, *uruvyacas*, et *uruvyac*, « à la large extension », que le RV. applique à Agni et à Indra.

pada a ces trois sens) sont au nombre de trois. La relation étroite de la formule des « trois pas » avec l'épithète de « celui qui fait de grands pas » ressort en toute évidence des passages suivants :

RV., I, 154, 1,

yo askabhāyad uttaraṃ sadhasthaṃ
vicakramāṇas tredhorugāyaḥ

« Lui (Višṇu) qui a soutenu (ou établi) le séjour supérieur (des flammes sacrées) en marchant trois fois (ou en faisant trois pas), lui qui fait de grandes marches. »

RV., I, 154, 2,

yasyorušu trišu vikramaṇešv
adhikšiyanti bhuvanāni viçvā

« Lui (Višṇu) dans les trois grandes enjambées duquel sont établies toutes les productions (du sacrifice, — tout le développement de ses flammes). »

Ces trois pas, ou ces trois grandes places,

sont en effet : 1° le point de départ du feu sacré, 2° celui d'arrivée, ou le sommet des flammes, appelé tantôt *uttaraṃ sadhastham* (I, 154, 1) et tantôt *paramaṃ padam*, « le pas ou la place suprême » (I, 22, 20 et 21 ; I, 154, 6, etc.) ; et, 3° pour la symétrie seulement, le point intermédiaire.

Un détail très caractéristique eu égard à la parenté du mythe des grands pas de Viṣṇu avec les bottes de sept lieues du Petit Poucet nous est fourni par le texte suivant :

RV., I, 22, 16 ; cf. IX, 102, 2,

viṣṇur vicakrame
pṛthivyāḥ sapta dhāmabhiḥ

« Viṣṇu a fait ses (grands) pas avec les *sept* établissements de la terre. » — C'est-à-dire avec les sept flammes qui s'élèvent de la libation, comparée à la base, au sol sur lequel repose tout ce qui s'élève de terre.

Ce passage est d'ailleurs commenté en quelque sorte par d'autres que voici :

RV., I, 22, 18,

trīṇi padā vicakrame viṣṇuḥ...
ato dharmāṇi dhārayan

« Viṣṇu a fait ses trois pas... en établissant par là (ses) établissements (ses flammes). »

RV., I, 154, 1,

yaḥ pārthivāni vimame rajāṃsi

Lui (Viṣṇu) qui a développé les obscurités terrestres. » — C'est-à-dire qui a dressé sous forme de flammes les libations obscures qui reposent sur la terre.

RV., I, 154, 3,

ya idaṃ dīrghaṃ prayataṃ sadhasthaṃ
eko vimame tribhir it padebhiḥ[1]

« Lui (Viṣṇu) qui à lui seul a développé au moyen de ses trois pas ce lieu (d'où montent ses flammes, où elles résident) allongé, étendu. »

[1] Rapprocher le texte déjà cité (I, 154, 1) *yo askabhāyad uttaraṃ sadhasthaṃ*.

Mais ce qu'il importe surtout de remarquer, c'est que Višṇu a été considéré comme faisant ses *grands* pas à l'aide de *sept* auxiliaires qui, — dans le développement logique du mythe, — sont devenus les bottes de sept lieues[1].

XVIII. — Les trésors de l'ogre.

Le Petit Poucet, une fois en possession des bottes, médite et exécute une nouvelle ruse.

« Il alla droit à la maison de l'ogre, où il trouva sa femme qui pleurait auprès de ses filles égorgées. —

« Votre mari, lui dit le Petit Poucet, est en grand danger, car il a été pris par une troupe de voleurs qui ont juré de le tuer s'il ne leur donne tout son or et tout son argent. » Il ajoute qu'il a été chargé par l'ogre, qui

[1] Et non pas les *sept bottes* de *trois lieues*, parce que l'idée que ces bottes étaient faites pour chausser les deux pieds s'y opposait, et appelait une variante que les autres circonstances, telles que la combinaison de celle des *grands* pas, avec celle des *sept* établissements, a fournie. — Cf. aussi le texte, RV., x, 8, 4 : *(agne) sapta dadiše padāni*, « O Agni, tu as placé sept pas ».

lui a prêté ses bottes de sept lieues afin d'aller plus vite, de lui apporter sans tarder ce qu'il demande. — « La bonne femme, fort effrayée, lui donna aussitôt tout ce qu'elle avait. »

Les démons védiques, et particulièrement les Rakšas, sont ceux qui « retiennent » ou qui « gardent » les trésors du sacrifice. C'est à ce titre qu'ils sont devenus, dans les contes populaires, les dragons préposés à la garde du trésor ou de l'eau de jouvence *(amṛta)* ou de la plante qui rend la vue aux aveugles, etc., que le héros est prédestiné à conquérir.

Mais c'est surtout à propos des Paṇis que se sont développées dans le RV. les formules relatives aux richesses gardées jalousement par des êtres démoniaques, comme les textes qui suivent en font foi :

RV., II, 24, 6,

ye taṃ ānacus
nidhiṃ paṇīnāṃ paramaṃ guhā hitam

« Ceux qui ont trouvé ce trésor excellent, caché, des Paṇis. »

RV., x, 108, 2,

carāmi... ichantī paṇayo nidhīn vaḥ

« Je vais cherchant, ô Paṇis, vos trésors. » Ces trésors, du reste, sont toujours découverts (littéral., manifestés) par des personnifications lumineuses d'Agni (l'Aurore surtout) qui transforment par leur éclat même l'obscurité en lumière, et mettent ainsi en évidence les richesses, naguère cachées, du sacrifice.

RV., I, 123, 6; cf. VI, 48, 15,

spārhā vasūni tamasāpagūḷhā-
viš kṛṇvanty usašo vibhātīḥ

« Les aurores brillantes découvrent les biens désirables (?) que cachent les ténèbres. »

RV., VII, 27, 3; cf I, 130, 3.

tvam (indra)... apā vṛdhi parivṛtaṃ
na rādhaḥ

« O toi, Indra, découvre-nous le bien qui est comme couvert. »

RV., VIII, 29, 6,

... taskaro yathāṅ eša veda ṅidhīnām

« Comme un voleur, il (probablement Višṇu) a trouvé les trésors. »

Ce passage est d'autant plus intéressant qu'au vers qui suit il est question du « (dieu) aux grandes marches qui à lui seul fait les trois (grands) pas » *(trīṇy eka urugāyo vi cakrame)*.

XIX. — Le Petit Poucet revient chez ses parents qui l'accueillent à bras ouverts.

« Le Petit Poucet, étant donc chargé de toutes les richesses de l'ogre, s'en revint au logis de son père, où il fut reçu avec bien de la joie. »

Pour la conception du fils qui nourrit, accroît ou enrichit son père, cf. surtout RV.,

I, 140, 3 (cf. 7) où Agni reçoit la qualification de *vardhanaṃ pituḥ* (l'accroissement de son père).

XX. — Le Petit Poucet messager.

Perrault signale la variante d'après laquelle le Petit Poucet n'aurait pris à l'ogre que ses bottes dont il se serait servi pour exercer « le métier de courrier. Après l'avoir fait pendant quelque temps, et y avoir amassé beaucoup de bien, il revint chez son père, où il n'est pas possible d'imaginer la joie qu'on eut de le revoir. Il mit toute sa famille à son aise. »

Ce détail pourrait n'être que la conséquence logique de la possession des bottes de sept lieues ; mais il n'en est pas moins probable que le développement en a été favorisé par la qualification de *dūta*, « messager », qu'Agni reçoit si fréquemment dans le RV.

LE PETIT POUCET D'APRÈS M. G. PARIS[1]

I. — Poucet dans l'oreille du cheval ou du bœuf.

« Le trait capital des contes divers qui nous occupent, bien que dans plusieurs d'entre eux il soit effacé et presque perdu au milieu des autres, c'est celui-ci : Poucet conduit un attelage (soit un char, soit une charrue) en se plaçant dans l'oreille d'une des bêtes qui le composent (soit bœuf, soit cheval). C'est là, à mon avis, le fond primitif de son histoire... »

Ce trait s'explique parfaitement par une réminiscence du passage védique suivant, RV., v, 31, 9 :

indrākutsā vahamānā rathenā
vām atyā api karṇe vahantu

« Indra et Kutsa, vous qui portez (l'offrande) au moyen d'un char, puissent vos chevaux

[1] Le Petit Poucet. — Dans les *Mémoires de la Société de Linguistique*, de Paris, t. I, 372-404. Aussi en un volume à part.

l'apporter dans l'oreille (c'est-à-dire dans le feu sacré, comparé à une oreille qui écoute les appels de la libation crépitante). »

La formule prise au propre implique littéralement que des personnages divins sont portés dans l'oreille par les chevaux d'un char qu'ils conduisent. Or le fait n'est possible que pour un être minuscule tel que le nain Višṇu ou Agni-Poucet; d'où la substitution logique de celui-ci au couple Indra-Kutsa dont chacun des membres n'est du reste qu'un autre Višṇu ou qu'un autre Agni.

Cette substitution a, de plus, été favorisée par d'autres formules telles que celle-ci :

RV., IX, 15, 1[1].

eša dhiyā yāty aṇvyā
çūro rathebhir āçubhiḥ
gachann indrasya niškṛtam

« Ce héros (Agni) se meut au moyen d'une

[1] Cf. RV. I, 2, 6,
vāyav indraḥ... yātam upa niškṛtam... dhiyā

pensée (ses flammes crépitantes) subtile (ou faible, minuscule à sa naissance), au moyen de chars rapides allant vers ce qui est préparé pour Indra (la libation enflammée). »

Surtout si on en rapproche II, 34, 3 :

karṇais turayanta āçubhiḥ [1]

où les Maruts sont représentés comme accomplissant le même voyage à l'aide d'oreilles, c'est-à-dire de chars, c'est-à-dire de flammes, qui écoutent les appels qui leur sont adressés.

II. — Poucet avalé par un animal.

Une circonstance des aventures de Poucet voisine de la précédente, mais qui n'en a pas

[1] Remarquer la correspondance des formules : *karṇaiḥ... āçubhiḥ*, au lieu de *rathebhiḥ... āçubhih*. — Rapprocher de l'idée des oreilles qui sont les chars des dieux, la formule du RV., VIII, 67, 5. *viçvam (indraḥ) çṛṇoti*, « Indra entend le tout », c'est-à-dire la libation qui est « le tout » pour lui.

moins pris un développement particulier, est celle où on le voit habiter successivement le ventre d'animaux divers. Toutefois, et c'est par là que ce détail se rattache au séjour de Poucet dans l'oreille d'un cheval ou d'un bœuf, c'est toujours une vache ou un bœuf, dont il est le berger ou le conducteur, qui l'avale d'abord.

Là, d'après toutes les variantes de ce point du récit qu'on retrouve « chez des peuples fort éloignés l'un de l'autre », il parle ou se fait entendre au dehors à la stupéfaction de ceux qui sont présents pour l'écouter. Dans une forme allemande du conte, « Poucet est avalé par la vache ; on l'abat parce qu'on s'épouvante de l'entendre parler ; on jette l'estomac sur le fumier, où un loup affamé l'avale avec Poucet. Le loup, guidé par son habitant, va se repaître dans le garde-manger des parents de Poucet ; mais les cris de celui-ci trahissent le voleur ; on tue le loup et Poucet sort triomphant. » Tel est l'épilogue

du récit dans la plupart des variantes qu'on en connaît[1].

Deux détails de ce récit surtout sont à retenir : 1° Poucet dans la vache ; 2° il y fait entendre sa voix.

Pour ce qui est du premier, rien de plus védique que l'idée du dieu (le feu sacré) qui pénètre dans la vache-libation.

Il suffira d'en donner pour exemple le texte suivant, RV., III, 31, 21 :

adedišṭa vṛtrahā gopatir gā
antaḥ kṛšṇān arušair dhāmabhir gāt

« Le meurtrier de Vṛtra (Indra), le maître (ou le gardien) des vaches, a fait voir les vaches (il les a éclairées?) ; il est allé au dedans des noires avec ses établissements rouges (ses flammes). »

[1] En Franche-Comté (Gray), on raconte que la vachère venant pour traire la vache qui a avalé le Petit Poucet, lui dit : « Tōne tĕ, grivelle » (Tourne-toi, grise). Ce à quoi Poucet répond : « Lasse c'te grivelle qu'elle ā bin » (Laisse cette grise : elle est bien).

Ici aussi, d'ailleurs, la raison qui a fait substituer Poucet à Indra est des plus claires : c'est un nain seulement qui peut être avalé par la vache et séjourner dans ses intestins.

La deuxième circonstance est le résultat de l'entente au sens propre des formules védiques où les crépitements de la flamme sacrée reçoivent le nom de parole, de cri, de prière, etc.

Le témoignage des textes qui vont suivre est particulièrement probant à cet égard.

RV., I, 29, 1-7 (refrain) :

ā tū na indra çaṃsaya gošu

« O Indra, fais entendre ta voix dans nos vaches. »

RV., I, 70, 9 : *gošu praçastim... dhiše*

« (O Agni), tu as placé (ta) voix dans les vaches (comme il y place ses flammes, et par suite du fait même qu'il les y place [1]). »

[1] Cf. RV., V, 45, 9 : *yuvā kavir dīdayad gošu gachan*, « Le jeune sage (Agni) a brillé en allant dans les vaches. »

III. — Poucet identifié avec la petite étoile qui se trouve au-dessus de ζ de la Grande Ourse.

Poucet est *gopā* ou bouvier, comme Agni son prototype, cf. gr. Βοώτης. La constellation de la Grande Ourse ayant été considérée comme un char traîné par des bœufs ou des chevaux, il fallait un conducteur qu'on a vu dans l'étoile en quelque sorte hors cadre dont il s'agit. D'autre part, sa petitesse relative a suggéré l'idée de lui donner le nom du *gopā*, nain, ou du Petit Poucet qui, au même titre qu'Agni, a tout droit à être regardé comme résidant au ciel (du sacrifice).

On sait, du reste, qu'en vertu d'une conception analogue les sept Rišis ou les sept chanteurs védiques (les sept flammes crépitantes personnifiées), autre forme des fils du père de famille, ont, comme par une sorte d'apothéose suggérée par les textes védiques où il est question de leur séjour au ciel (du sacrifice), pris place eux-mêmes dans la voûte

céleste sous la figure des étoiles de la Grande Ourse[1].

Les Grecs donnaient aussi au Βοώτης–Poucet le nom d'ἀρκτοῦρος, «le gardien de l'Ourse»; d'où la preuve, étant donné que les anciens Hindous ont aussi appelé de ce nom d'Ourse la constellation qui nous occupe, que ce nom remonte à l'époque d'unité indo-européenne. On a cru voir l'emploi du nom d'Ourse dans ce sens au vers I, 24, 10 du Rig-Véda. Mais il a fallu pour cela toute la complaisance avec laquelle des interprètes occidentaux se sont astreints à suivre les explications des exégètes brâhmaniques.

On s'en rendra compte par cette traduction de Grassmann, qui peut servir d'exemple des

[1] Notons toutefois que dans les deux passages du RV., où il est question des sept Riśis (x, 82, 2, et x, 109, 4), le mot qui les désigne ne s'applique nullement à la Grande Ourse. Seulement la réunion dans ce dernier vers des expressions ***dadhāti parame vyoman***, « il le place au haut du ciel », et *saptarśayaḥ*, « les sept Riśis », a suffi pour éveiller l'idée de leur présence au ciel sous la forme des sept étoiles de cette constellation.

libertés qu'on prend avec les hymnes védiques pour leur faire dire des choses auxquelles leurs auteurs n'ont jamais pensé.

Rappelons-en d'abord le texte :

amī ya ṛkṣā nihitāsa uccā
naktaṃ dadṛçre kuha cid diveyuḥ

Circonstances dont il fallait tenir compte et qui n'ont pas été prises en considération :

1° Le sens de *ṛkṣa*, tel qu'il ressort des autres passages du RV. où ce mot figure, et particulièrement de VII, 24, 27, *ya ṛkṣād aṅhaso mucat*, « lui (Indra) qui a délivré de l'ours, de l'étreinte », c'est-à-dire de l'étreinte comparée à un ours qui étreindrait. D'où la preuve que l'ours, comme le loup, etc., est dans le RV. une des figures de l'obstacle qui s'oppose à la célébration du sacrifice.

2° *nihitāsaḥ* fait antithèse à *uccā* (pour des antithèses semblables avec *uccā*; cf. I, 33, 7; I, 116, 22, etc.), et *uccā* est un adjectif à l'instrumental employé substantivement.

De sorte qu'il faut entendre : « ces ours-obstacles qui ont été *déposés (placés en bas)* par celui qui est *en haut*, c'est-à-dire par le feu sacré qui chasse les obstacles qui s'opposaient à sa manifestation, — (qui les écarte, qui les relègue, qui fait qu'ils sont en bas, cachés). »

3° *naktam*, nominatif neutre, est l'attribut de *dadṛçre*. — « Ces ours-obstacles... qui ont apparu sous la forme de *la nuit*, emblème des ténèbres du non-sacrifice, par opposition à l'éclat des flammes sacrées... »

4° *divā*, instrumental de *div*, « jour », a toute la valeur que ce cas lui assigne. Ces ours-obstacles nocturnes où sont-ils allés, non pas seulement pendant le jour, mais par le moyen du jour-feu sacré (nouvelle antithèse)? Celui-ci qui est « en haut » les a chassés en bas. La réponse implicite à cette question est à l'hémistiche précédent.

5° *cit* a, ici comme partout, la valeur de « quoique » : où sont-ils allés, *quoique* en

tant que déposés *(nihitāsaḥ)* ils n'auraient pas dû bouger ?

Toutes ces subtilités du style védique, qui en sont à la fois le caractère essentiel et la raison d'être, n'ont pas été vues, et c'est ainsi que Grassmann aboutit à cette traduction dont pas un seul mot, même à ne considérer que les exigences grammaticales, ne répond à l'idée du texte :

« Les étoiles qui se montrent là-haut pendant la nuit, où vont-elles pendant le jour? »

IV. — Le Petit Poucet et l'Hermès de l'hymne homérique consacré à ce dieu.

M. G. Paris a eu tout à fait raison de voir avec Schenkl une variante de Poucet dans le malin Hermès de cet hymne. Il est incontestable que plusieurs traits des deux légendes leur sont communs et particulièrement ceux qui consistent dans le fait que l'un et l'autre sont rusés et bouviers. Mais

la ressemblance s'explique par la haute probabilité de l'hypothèse d'après laquelle la Grèce primitive aurait eu une littérature liturgique et sacerdotale de même origine que celle dont le RV. nous a conservé les documents en ce qui concerne l'Inde.

Il est impossible, ce me semble, de rendre compte autrement des innombrables points par où les mythologies de l'un et l'autre peuple se correspondent. Pour la question qui nous occupe, Ἕρμης (*σϜηρμης), qui aurait pu s'appeler en sanscrit, *svarmant*, cf. *svarvant*, « le brillant », est un autre Agni, et par conséquent à certains égards un autre Poucet.

Quant à l'origine des contes slaves et allemands relatifs au Petit Poucet de Perrault, ou bien au bouvier nain, on peut l'expliquer indifféremment, soit de la même manière que pour la Grèce et par le souvenir d'anciens hymnes proethniques, soit par un emprunt fait aux récits analogues de l'Inde

et de la Grèce. Peût-être pencherions-nous pour cette dernière supposition.

Il serait facile de soumettre tous les autres contes recueillis par Perrault à une analyse semblable à celle à laquelle se prête le Petit Poucet, et de montrer la relation de leurs principaux thèmes avec les formules des hymnes védiques. Nous nous bornerons toutefois à signaler les détails de *Cendrillon* qui rentrent avec le plus de clarté et d'intérêt dans le cadre des explications qui précèdent.

Cendrillon, la dédaignée, la méprisée, le souffre-douleur, dont les vêtements sordides dissimulent la beauté et qui se voit, malgré la condition de son père, contrainte de vaquer aux travaux les plus abjects du ménage, est une image féminine, comme son nom le suggère, de la libation obscure (ou du feu caché sous la cendre) dont l'éclat brillera au moment où elle sera unie à la personnification masculine du feu sacré, au héros qui re-

présente Agni quand viendra l'heure où le sacrifice s'allume.

Ou bien elle resplendira déjà au moment où sa marraine la fée, figure perpétuelle de la libation ardente, la touche de sa baguette ou de sa flamme, l'allume littéralement de ses feux, elle et tout ce qui l'entoure, et produit ainsi des métamorphoses merveilleuses qui reviennent toutes à des substitutions de l'obscurité ou des animaux qui en sont le symbole, à la lumière ou à des objets qui en ont la splendeur. Ces effets magiques ont lieu du reste alors que le bal du prince va s'ouvrir, c'est-à-dire à l'instant où les flammes sacrées iront danser sur l'autel autour d'Agni qui les y convie.

Mais du fait que le sacrifice est le jour par opposition à la nuit du non-sacrifice, minuit (la nuit par excellence, la synthèse de la nuit, pourrait-on dire) est l'heure fatidique où la brillante danseuse du bal princier redevient Cendrillon. Ses étincelantes parures, son

brillant équipage, ses laquais galonnés d'or et d'argent reprennent, comme au coup de baguette qui les a évoqués, l'aspect terne, misérable ou repoussant qui est le leur au moment ténébreux dont ils sont les symboles. D'un coup d'éteignoir, pour ainsi dire, la nuit, ses emblèmes et ses tristes hôtes remplacent le jour et ses joyeux prestiges.

Agni (le feu au masculin) ou l'Aurore (la flamme au féminin) ne meurent cependant jamais tout entiers : le jour succédera à la nuit, comme la nuit a remplacé le jour, et le germe de la lumière de demain sera contenu et gardé dans les ténèbres qui précèdent. C'est ce qu'exprime le *pada nihita*, le lieu où se cache Agni non né, ou sa sœur l'Aurore, mais aussi, en jouant sur le mot, son pied, son pas ou sa chaussure brillante ou de verre, seul reste actuel de son éclat d'autrefois, et qui servira, en tant que la figure de la flamme sacrée aura les traits d'une jeune fille, à la retrouver, à la reconnaître, à l'*identifier*,

et à préparer son alliance définitive avec le héros qui ne diffère d'elle d'ailleurs que par le nom et le genre grammatical de ce nom.

LA LÉGENDE HINDOUE DU DÉLUGE

Le but de cette étude est de montrer que l'origine de la légende brâhmanique du déluge est tout à la fois védique et mythique ; c'est-à-dire qu'elle a sa source dans des formules liturgiques des Védas où l'idée d'un déluge réel était absente et dans lesquelles cette idée n'apparaît d'abord que comme la description en termes paradoxaux, pittoresques et métaphoriques, ou, si l'on préfère, comme l'expression figurée du jeu des éléments du sacrifice quand l'acte religieux se prépare ou s'accomplit.

Ces formules, entendues au propre dès avant l'époque des *Brâhmaṇas*, sont devenues, aux mains de la caste sacerdotale, la source de la mythologie de l'Inde ancienne. Le développe-

ment s'en explique d'autant mieux par cette voie que le but principal de la littérature ritualiste (ou des Brâhmaṇas) a été de justifier les pratiques liturgiques par les indications des chants sacrés généralement compris et interprétés d'après les données littérales des textes. Pour le cas qui nous occupe, le procédé est évident.

Le récit du *Çatapatha-Brāhmaṇa* (I. 8. 1) qui va suivre et qu'on peut considérer comme le point de départ, sous une forme amplifiée et coordonnée, de la légende *mythique* du déluge (dans les Védas elle n'est que *métaphorique* et impliquée), a pour objet de rendre compte de l'établissement par Manu du sacrifice appelé *Iḍâ* (la libation) et des effets qui y sont attachés; ou, plus précisément encore, d'une série de sacrifices dont le premier a pour conséquence de lui donner une fille, et ceux qui suivent de produire la race humaine.

Comme l'auteur ne s'est pas placé au point

de vue de l'origine générale des choses, et qu'il n'a pas entendu faire une cosmogonie, telle qu'on en trouve pourtant un si grand nombre d'ébauchées, soit dans le ÇB. lui-même, soit dans les autres ouvrages semblables, mais qu'il a seulement en vue de rendre compte d'un sacrifice en quelque sorte anthropogonique et duquel est sortie l'espèce humaine, il s'est vu obligé d'indiquer pourquoi cette race est à créer. On voit combien il était naturel, dans ces circonstances, de raconter ce que sont devenus les hommes d'autrefois, et à quelle cause est due leur disparition et la nécessité de les remplacer.

La conception de Manu, initiateur du sacrifice et père des hommes, est d'ailleurs d'origine toute védique. Elle repose sur deux sortes de formules qu'on retrouve dans plusieurs hymnes. Les premières consistent dans les expressions *hotā manurhitaḥ*, « sacrificateur établi par Manu » (RV., I, 13, 4, etc.), et *manuṣ̈aḥ* ... *hotā* (II, 18, 2, etc), « le sacri-

ficateur de Manu », appliquées à Agni ; tandis que les secondes sont représentées par les mots *manuš pitā* (I, 80 16, etc.), « Manu le père ».

Dans les deux cas, d'ailleurs, ces formules requièrent des interprétations qui les ramènent à leur signification originaire et véritable.

Ainsi que Bergaigne l'a très justement soutenu, le sens primitif du mot *manu* ou *manuš* se rattache très étroitement au rituel et désigne d'abord, non seulement, comme il l'a cru, un sacrificateur divin[1], mais la personnification même de l'élément liquide du sacrifice se transformant en élément igné sous le nom du « mâle » ou du « fécondateur[2] (de la libation) ». Autrement dit, Manu est un synonyme méta-

[1] C'est un plaisir et un devoir pour moi de rappeler combien Bergaigne était en tout ceci sur la voie de la vérité. Cf. *Religion védique*, I. 65-72.

[2] Cf. l'emploi védique des termes parallèles *nṛ* ou *nar*, *anya*, *vṛšan*, etc. A la même famille que *manus*, appartiennent le latin *mās* pour **māns*. l'all. *mann*, etc.

phorique d'Agni, devenu en se personnifiant son *alter ego*, et appelé par là à jouer un rôle parallèle au sien. L'un et l'autre sacrifient, c'est-à-dire emploient ou absorbent les libations ; et, par conséquent, l'un peut être considéré comme préposé par l'autre à l'office sacré. L'expression « Agni sacrificateur (proprement *verseur* de la libation) établi par Manu » revient ainsi à la tautologie, « Agni sacrificateur d'Agni » ; et quand les textes nous parlent d'Agni sacrificateur de (ou pour) Manu, il faut entendre « le feu sacré sous le nom d'Agni qui transmet la libation au feu sacré désigné sous le nom de Manu ». Le développement verbal a été suivi comme d'habitude d'un développement mythique qu'on ne saurait résoudre qu'en revenant de l'image au fait, et de la diversité purement nominale à l'unité primitive et réelle des deux mythes.

Une autre erreur d'origine également verbale a fait du mâle le père des hommes ; elle

résulte de ce raisonnement naïf qu'une *personne* (Manu) qui reçoit le nom de père *(pitā)* ne saurait être qu'un homme et, d'une manière générale (ce qui semble impliqué d'ailleurs par la formule même), le père des hommes, de tous les hommes.

Ces observations suffisent, ce semble, pour nous permettre de replacer le récit du *Brāhmaṇa* dans son cadre primitif, et de nous représenter les principales circonstances d'où il est sorti : d'une part, un déluge ou une inondation dont l'idée était suggérée par un grand nombre de passages védiques, et dont les eaux ne sont qu'une forme mythique et emphatique, ou hyperbolique, des liquides sacrés ; d'autre part, un personnage humain (c'est-à-dire mâle) par son nom, divin (c'est-à-dire igné) par son essence, qui en émerge naturellement, comme le feu sacré dont il est la figure sort de la libation pour prendre pied sur la montagne de ses flammes, et qui va faire souche d'une nouvelle race suc-

cédant à celle que les eaux sont censées avoir détruite. Elles nous expliquent de plus comment la libation, personnifiée à son tour sous le nom d'Iḍā, est la fille du *père* de toutes les créatures; comment celui-ci s'unit incestueusement à elle (embrassement et embrasement de la libation par le feu sacré) pour produire les *prajās* (les créatures, les hommes, en réalité la progéniture sacrée, les flammes); et comment enfin cet inceste constitue un sacrifice, et même le prototype du sacrifice. C'est, en résumé, un exemple de détail, à côté de celui que fournit l'ensemble de la mythologie, éminemment propre à rappeler à quelles conceptions extravagantes peut conduire une métaphore prise au mot et poussée à ses dernières conséquences.

TEXTE ET TRADUCTION DE LA VERSION DU *Çatapatha-Brāhmaṇa*

1

manave ha vai prātaḥ avanegyam udakam ājahur yathedaṃ pāṇibhyām avanejanāyāharanty evaṃ tasyāvanenijānasya matsyaḥ pāṇī āpede.

« Le matin, ils (les sacrificateurs) apportèrent à Manu de l'eau pour s'y baigner, comme ils en apportent pour l'ablution des mains. Pendant qu'il se baignait ainsi, un poisson lui vint dans les mains. »

2

sa hāsmai vācam uvāda, bibhṛhi mā pārayiṣyāmi tveti kasmān mā pārayiṣyasīty augha imāḥ sarvāḥ prajā nirvoḍhā tatas tvā pārayitāsmīti kathaṃ te bhṛtir iti.

« Le (poisson) lui dit cette parole : —

« Entretiens-moi (et) je te ferai traverser ». — « D'où me feras-tu traverser? » dit (Manu). — « Un flot emportera toutes ces créatures; c'est de là que je te ferai traverser, » dit (le poisson). — « Comment t'entretenir? » dit (Manu).

3

sa hovāca yāvad vai kšullakā bhavāmo bahvī vai nas tāvan nāšṭrā bhavaty. uta matsya eva matsyaṃ gilati. kumbhyāṃ mā agre bibharāsi. sa yadā tām ativardhā atha karšūṃ khātvā tasyāṃ mā bibharāsi. sa yadā tām ativardhā atha mā samudram abhyavaharāsi. tarhi vā atināšṭro bhavitāsmīti.

Il (le poisson) répondit : — « Tant que nous sommes petits, grande est la destructrice (qui nous menace) ; le poisson mange le poisson. Entretiens-moi d'abord dans une cruche; puis, quand je serai trop grand pour elle, tu creuseras un fossé dans lequel tu m'entretiendras;

puis, quand je serai trop grand pour lui, tu me porteras dans la mer. Je serai alors supérieur à (toute) puissance destructive. »

4

çaçvad dha jhaša āsa. sa hi jyeṣṭhaṃ vardhate. athetithīṃ samāṃ tad augha āgantā tan mā nāvam upakalpyopāsāsai. sa augha utthite nāvam āpadyāsai tatas tvā pārayitāsmīti.

« Il (le poisson) devient vite un jhaša. Il s'accrut considérablement. (Il dit alors à Manu) : — « L'année dans laquelle ce flot (des eaux) viendra, aie recours à moi après avoir fabriqué un vaisseau ; puis tu entreras dans le vaisseau placé dans le flot montant, et je te ferai traverser au delà. »

5

tām evam bhṛtvā samudram abhyavajahāra. sa yatithīṃ tat samāṃ paridideça tatithīṃ samām nāvam upakalpyopāsāṃcakre. sa augha utthite nāvam āpede. taṃ

sa matsya upanyāpupluve. tasya çṛṅge nāvaḥ pāçaṃ pratimumoca. tenaitām uttaraṃ girim atidudrāva.

« Il (Manu) après avoir entretenu le poisson de la sorte, le porta dans la mer. Manu, en l'année que le poisson lui indiqua s'approcha (de lui) après avoir fabriqué un vaisseau, puis il entra dans le vaisseau (placé) dans le flot montant. Le poisson nagea vers lui et délia la corde du navire (pour l'attacher) à sa corne ; grâce à cela, il courut au-dessus du sommet de la montagne. »

6

sa hovāca apīparaṃ vai tvā vṛkše nāvaṃ pratibadhnīšva taṃ tu tvā mā girau santam udakam antaç chaitsīd yāvad udakaṃ samavāyāt tāvat tāvad anvavasarpāsīti. sa ha tāvat tāvad evānvavasasarpa, tad apy etad uttarasya girer manor avasarpaṇam iti. augho ha tāḥ sarvāḥ prajāḥ niruvāhātheha manur evaikaḥ pariçiçiše.

Le (poisson) dit à Manu : — « Je t'ai fait traverser. Attache le navire à l'arbre de crainte que l'eau ne se retire pendant que tu es sur la montagne ; autant l'eau se retirera, autant tu la suivras ». (Manu) descendit autant (qu'il le fallait pour suivre l'eau). C'est ce qu'on appelle la descente de Manu du sommet de la montagne. Le flot emporta toutes ces créatures et Manu resta seul ici.

7

so 'rcaṃ chrāmyaṃç cacāra prajākāmaḥ tatrāpi pākayajñeneje. sa ghṛtaṃ dadhi mastv āmikšām ity apsu juhuvāṃcakāra. tataḥ saṃvatsare yošit sambabhūva. sā ha pibdamanevodeyayā. tasyai ha sma ghṛtaṃ pade saṃtišṭhate tayā mitrāvaruṇau saṃjagmāte.

« Désireux de postérité, Manu en brillant exerça des macérations. Là même, il sacrifia au moyen d'une oblation chaude ; il sacrifia dans les eaux du *ghṛta*, du lait caillé, du

beurre, du battu. Puis dans l'année une femme en naquit; elle se dressa dès qu'elle fut forte. Pour elle le *ghṛta* se tint debout sur son pied. Par elle Mitra et Varuṇa se réunirent.

8

taṃ hocathuḥ kāsīti. manor duhitety āvayor brūṣveti, neti hovāca ya eva mām ajījanata tasyaivāham asmīti. tasyām apitvam īṣāte. tad vā jajñau tad vā na jajñāv ati tv eveyāya. sā manum ājagāma.

Ils lui dirent : — « Qui es-tu ? » — « La fille de Manu » (dit-elle). — « Dis que tu es à nous, » lui dirent-ils. — « Non, dit-elle, je suis à celui qui m'a engendrée. » — Ils désirèrent (obtenir) une partie d'elle. Cela eut lieu ou n'eut pas lieu. Elle passa outre (et) vint à Manu. »

9

tāṃ ha manur uvāca kā asīti, tava duhiteti. kathaṃ bhagavati mama duhiteti.

yā amūr apsv āhutīr ahauṣīr ghṛtaṃ dadhi mastv āmikṣāṃ tato mām ajījanathāḥ. sāçīr asmi tāṃ mā yajñe 'vakalpaya. yajñe ced vai māvakalpayiṣyasi bahuḥ prajayā paçubhir bhaviṣyasi yām amuyā kāṃcāçiṣam āçāsiṣyase sā te sarvā samardhiṣyateti. tām etad madhye yajñasyavākalpayen madhyaṃ hy etad yajñasya yad antarā prayājānuyājān.

Manu lui dit : — « Qui es-tu ? » — « Ta fille. » — « Comment, fortunée, es-tu ma fille ? » — « Ces libations que tu as versées dans les eaux (sous forme) de *ghṛta*, lait caillé, beurre, battu, c'est avec cela que tu m'as engendrée. Je suis la prière ; emploie-moi dans le sacrifice. Si tu m'emploies dans le sacrifice, tu deviendras grand par la postérité, par les bestiaux. Quelle que soit la prière que tu prononces à mon aide, toute cette prière s'accomplira pour toi... » Il l'employa au milieu du sacrifice, car le milieu du sacrifice est ce

qui se trouve entre une première oblation et celle qui suit.

10

tayārcaṃ chrāmyaṃç cacāra prajākāmah. tayemāṃ prajātiṃ prajajñe yeyaṃ manoḥ prajātir yāṃ v enayā kāṃ cāçiṡam āçāsta sāsmai sarvā samārdhyata.

« Désireux de postérité, il exerça des macérations en brillant au moyen d'elle. Au moyen d'elle, il engendra cette génération qui est la génération de Manu. La prière qu'il pria au moyen d'elle, toute cette prière-là fut accomplie pour lui. »

11

saiṡā nidānena yad iḍā. sā yo haivaṃ vidvān iḍayā caraty elāṃ haiva prajātiṃ prajāyate yāṃ manuḥ prājāyata. yāṃ v enayā kāṃ ca āçiṡam āçāste sāsmai sarvā samṛdhyate.

« Elle est la même qu'Iḍā, qui est produite par l'oblation. Quiconque connaissant ainsi,

se meut au moyen d'Iḍā, celui-là engendre la même génération que Manu, et la prière qu'il prie à son aide s'accomplit pour lui. »

II

ANALYSES DES AUTRES VERSIONS BRĀHMANIQUES

Version du Mahābhārata.

Manu, fils de Vivasvat, se livrait à l'ascétisme sur le bord d'une rivière quand le poisson vient implorer son aide. Ils se rendent les mêmes services mutuels que ceux dont il est question dans le ÇB.

Un détail nouveau et important consiste dans la recommandation faite à Manu par le poisson d'embarquer avec lui dans le navire les sept Rišis et toutes les semences qui ont été désignées autrefois par les brāhmanes *(vījāni caiva sarvāni yathoktāni dvijaiḥ purā* [1]*).*

[1] Il est à remarquer que ce détail ignoré du rédacteur du ÇB., et qui présente une coïncidence remar-

La navigation dure plusieurs années et le poisson qui dirige le vaisseau, et à la corne duquel celui-ci est relié par un câble, finit par l'amener au plus haut pic (littéralement à la plus haute corne, *çṛṅga)* de l'Himavat ; on l'y attache et depuis lors ce pic a reçu le nom de *Naubandhana* (l'attache du navire).

Le poisson se fait connaître comme étant Prajâpati Brahmâ et disparaît après avoir

quable avec le récit du déluge dans la Genèse, constitue une sorte de double emploi, puisque le sacrifice prolifique du ÇB., ou les pénitences fécondes de Manu Vivasvat, suffisent à la reproduction des êtres. Si le détail en question ne résulte pas d'un emprunt tardif à la légende biblique transportée dans l'Inde on ne sait comment, il a été suggéré par ce passage de l'*Atharva-Véda*, II, 36, 5,

bhagasya nāvam āroha
pūrṇām anupadasvatīm

« Monte sur le vaisseau *rempli*... »

Ajoutons que *āroha* est rappelé dans le texte du *Mahābh* : *saptarṣṣibhiḥ sārdham āruhethāḥ* et *tasyām ārohayer nāvi*, tandis que ce verbe est absent dans celui du ÇB.

Peut-être faut-il y voir l'effet d'une sorte de logique inopportune : l'auteur oubliant que Manu avait les pouvoirs d'un démiurge, aurait introduit l'incident pour expliquer rationnellement le repeuplement de l'univers.

déclaré que Manu créera tous les êtres vivants, les dieux, les asuras, les hommes avec tous les mondes et toutes les choses mobiles et immobiles. Celui-ci procède en effet au rétablissement de l'univers, mais sans le concours d'Iḍā et par la seule force de ses austérités.

Version du Matsya-Purāṇa.

Manu, fils du soleil, après s'être livré à de grandes pénitences, demande à Brahmâ de lui accorder la faveur de pouvoir sauver tous les êtres vivants[1] quand arrivera le jour de la dissolution de l'univers.

Brahmâ y consent et un jour que Manu faisait ses oblations aux Pitris, il lui tombe dans les mains un poisson qui, à de légères variantes près, agit avec lui comme celui du ÇB. et du *Mahābh.* Ce poisson, d'ailleurs, est

[1] Cette circonstance du choix de Manu, qui ne se trouve que dans le *Matsya-Purāṇa*, paraît bien avoir été suggérée par le texte déjà cité de l'AV., II, 36, 5.

une incarnation de Višṇu, et Manu le reconnaît comme tel. Parmi les recommandations qu'il adresse à celui-ci en vue du déluge précédé de la conflagration qui doit dissoudre l'univers, figure celle d'embarquer avec lui toutes les créatures vivantes, à la fois celles qui proviennent de la corruption, ou d'œufs ainsi que les vivipares et les plantes. Il ajoute qu'à la fin de la catastrophe Manu sera le Prajâpati (ou le progéniteur) de ce monde mobile et immobile.

Les faits se passent comme il l'avait annoncé, mais rien n'est dit sur la manière dont le déluge se termine et dont Manu repeuple le monde. D'ailleurs, il n'avait pas à le faire, puisqu'il avait sauvé avec lui tous les êtres vivants. La circonstance amorcée en quelque sorte dans le *Mahābh.* et relative aux semences embarquées par Manu a pris ici toute l'extension dont elle était susceptible[1]

[1] Elle a même modifié considérablement le rôle de Manu, puisqu'il s'agit ici pour lui de sauver les créatures

et s'est substituée ainsi aux détails correspondants des récits antérieurs.

Version du Bhâgavata-Purāṇa.

A la fin du dernier kalpa, Brahmâ s'étant endormi, le prince des démons, Hayagrīva, profite de son sommeil pour enlever les Védas qui sortaient de sa bouche. Viṣṇu s'en étant aperçu prend la forme d'un poisson et tombe aux mains du Riṣi Satyavrata, le même qui sous le nom de Manu Vivasvat préside au kalpa actuel. Des scènes analogues à celles que nous connaissons se passent entre Satyavrata et le poisson-Viṣṇu, reconnu pour tel par Manu. Sur l'avis du poisson, Satyavrata-Manu embarque avec lui, quand le déluge a lieu, les sept Riṣis avec des plantes et des semences de différentes sortes. Le voyage, dirigé par le poisson à la corne duquel le

du déluge, au lieu de rétablir les mondes après la catastrophe.

vaisseau est attaché avec le serpent Ananta en guise de corde, dure autant que la nuit de Brahmâ. Dans l'intervalle, le poisson-Viṣṇu révèle à Satyavrata le contenu des écrits sacrés et la science secrète de l'âme universelle. Au réveil de Brahmâ, Viṣṇu lui rend les Védas après avoir tué Hayagrīva, et Satyavrata est préposé par lui, sous le nom de Manu, à la direction du kalpa actuel.

Une circonstance remarquable et sur laquelle nous aurons à revenir consiste dans la déclaration faite en ces termes par le poisson à Satyavrata à propos du moment où commencera le déluge : « Dans sept jours à partir d'aujourd'hui, les trois mondes s'engloutiront dans l'océan qui les pénètrera. »

La légende se dégage de plus en plus de son cadre primitif pour se systématiser et se mettre en harmonie avec la théorie relativement peu ancienne des jours et des nuits de Brahmâ ou des Manvantaras, c'est-à-dire des

périodes successives pendant lesquelles les dissolutions de l'univers alternent avec son rétablissement. Cette théorie n'est, du reste, qu'une forme mythique de l'idée de la succession indéfinie de la *nuit* du non-sacrifice au *jour* qui symbolise la célébration de l'acte sacré.

La version de l'*Agni-Purāṇa* ne présente pas de différence notable avec celle du *Bhāgavata-P.* dont elle semble un résumé fidèle.

III

ANALYSE DU RÉCIT DU DÉLUGE

D'APRÈS LES LIVRES ZOROASTRIENS [1]

Ce récit se trouve au Fargad 2 du *Vendidad*. Je le résume en prenant pour base la traduction de J. Darmesteter [2].

[1] Il n'est pas nécessaire, je pense, de rappeler au lecteur les circonstances qui rattachent l'origine des documents dont ces livres sont formés avec celle des hymnes védiques eux-mêmes.

[2] *Le Zend-Avesta*, II, p. 20-31.

Le principal rôle, parallèle à celui de Manu dans les légendes brâhmaniques, est rempli par Yima Ksaeta, fils de Vivañhat[1], qualifié de l'épithète de « bon pasteur[2] ».

Yima est le premier des mortels avant Zarathushtra (Zoroastre) à qui Ahura Mazda a enseigné la religion d'Ahura.

Il accepte sur la proposition d'Ahura Mazda de multiplier les créatures d'Ahura, de les faire grandir[3].

Il promet qu'il n'y aura, sous son empire, ni vent froid, ni vent chaud, ni maladie, ni mort[4].

[1] Identique au Yama védique (le *jumeau* de la libation, c'est-à-dire Agni), fils de Vivasvat. Nous savons que Manu est donné, lui aussi, comme issu de ce même père.

[2] Cf. le védique *sugopā*, « celui qui paît bien (la vache-libation). »

[3] Yima produit les créatures (du sacrifice) par son propre développement qui n'est autre que celui du feu sacré alimenté par les libations.

[4] Tous ces fléaux sont les symboles des obstacles qui s'opposent au sacrifice, ou, ce qui revient au même, qui font échec au développement des productions sacrées.

Il reçoit d'Ahura un sceau d'or et une épée incrustée d'or [1].

Sous l'empire de Yima, il passa trois cents hivers et la terre s'emplit de petit et de gros bétail et d'hommes, de chiens et d'oiseaux, et de *feux rouges et brûlants* [2].

La place finit par manquer aux êtres. Ahura le fait remarquer à Yima qui, s'avançant dans la lumière, vers le midi, dans le chemin du soleil[3], pressa la terre avec le sceau d'or et la perça avec l'épée en lui ordonnant de s'étendre et de s'élargir [4]. La terre devient

[1] Rien mieux que ce détail ne saurait montrer que Yima est une personnification du feu sacré qu'investit de ses attributs la personnification similaire, mais antérieure, désignée sous le nom d'Ahura Mazda.

[2] Hommes et animaux personnifient les *êtres* indéterminés du sacrifice, alors que les feux en question conservent le caractère originaire et spécial de ces mêmes êtres

[3] Tous ces traits sont des plus caractéristiques et confirment de la manière la plus éloquente la signification telle qu'elle a été indiquée plus haut du mythe de Yima.

[4] Comparer Yima ouvrant la terre-libation avec son épée d'or, à Indra qui fend le nuage à l'aide du vajra. D'ailleurs l'élargissement successif de la terre, pour per-

d'un tiers plus grande. Mais elle se remplit de nouveau au bout de six cents hivers, et à deux autres reprises encore, Yima, toujours sollicité par Ahura, a recours aux mêmes moyens pour l'agrandir.

Au paragraphe 2 du même Fargard, le point de vue et les circonstances sont changés. Il ne s'agit plus du développement des produits du sacrifice, mais au contraire de leur réduction ou de leur destruction momentanée qui symbolise l'absence du sacrifice, ou l'intervalle qui s'écoule entre celui d'aujourd'hui et celui de demain [1].

Ahura Mazda réunit les Yazatas [2] dans le

mettre aux créatures d'y être moins à l'étroit et de s'y développer, n'est qu'une autre forme des réceptacles de plus en plus grands que nécessite l'accroissement du poisson d'après la légende védique du déluge.

[1] Cf. la conception hindoue de la nuit de Brahmâ ou des Manvantaras. — Toutefois cette idée se combine ou plutôt se confond dans le récit iranien avec celle de la poussée ou du déluge (des libations) qui détruit tout, excepté quelques êtres privilégiés.

[2] Êtres mythiques qui correspondent aux Dévas de la mythologie de l'Inde.

Airyanem Vaejo[1]. Yima Ksaeta y réunit de son côté les meilleurs des mortels.

Ahura Mazda dit à Yima : — « Voici que sur le monde des corps vont fondre les hivers de malheur, apportant le froid dur et destructeur... La neige tombera à gros flocons et couvrira de l'épaisseur d'une *aredvi* les montagnes les plus hautes. Tous les animaux se réfugieront dans les abris souterrains... Avant cet hiver, le pays portait des herbes, avant que les eaux l'eussent inondé : mais après la fonte des neiges on n'apercevra même plus la trace du pied d'un mouton.

« Fais-toi donc un Var (réceptacle, enveloppe) long d'une course de cheval sur chacun des quatre côtés. Porte là les germes du petit bétail et du gros bétail et des hommes, des

[1] Sorte de paradis ; littéralement, le germe de l'Arya (c'est-à-dire du Soma), à savoir Agni qui y prend naissance et qui y développe ses flammes dont le paradis est le symbole ; cf. RV., VIII, 92, 1, *jātam āryasya ardhanam agnim*, « Agni né, développement de l'Arya = Soma). »

chiens, des oiseaux et des feux rouges et brûlants [1]. »

Ahura insiste pour que Yima y apporte par couples les germes les mieux choisis d'homme et de femme, d'animaux, de plantes et de fruits. Il termine ses indications par une description splendide du Var [2]. — Yima demande comment il le construira.

« Foule la terre, répond Ahura, avec tes talons et pétris-la avec tes mains comme le potier qui délaye la terre et l'étend [3]. »

Yima obéit, construit le Var et le remplit de tous les êtres conformément aux prescriptions d'Ahura. Il devient, du reste, une résidence permanente, un paradis « où tous les

[1] Cette circonstance, qu'on pourrait croire empruntée au récit biblique, est au contraire la conséquence toute naturelle de la description de la façon dont la terre est peuplée, telle qu'elle est donnée et dans les mêmes termes au § précédent du même fargard.

[2] Remarquer particulièrement ce détail que « le Var sera éclairé par une porte que Yima fera avec son sceau d'or ».

[3] Cf. la formation de Pandore d'après Hésiode. Dans les deux cas, l'élément créateur est la terre-libation.

quarante ans de chaque couple humain naît un couple mâle et femelle. Et de même pour chaque espèce d'animaux. Et ces hommes vivent de la plus belle des vies dans le Var fait par Yima. »

Il résulte clairement de tous ces détails que « le Var fait par Yima » n'est autre qu'une figure du feu sacré où les êtres (sacrés) retrouvent, sous une nouvelle forme, le brillant séjour d'où l'inondation a chassé leurs devanciers. Cette conclusion est identique au fond à celle du ÇB., et d'après laquelle Manu recrée par son sacrifice tous les êtres dont le déluge avait causé la destruction.

IV

LE DÉLUGE GREC DE DEUCALION

La principale légende grecque relative au déluge est celle qui met en scène Deucalion et Pyrrha, couple humain qui rappelle d'autant

mieux celui de Manu et d'Iḍâ qu'un Deucalion est donné comme fils de Minos, le Manus crétois. En général, pourtant, le Deucalion du déluge passe pour être issu de Prométhée, et cette origine divine est analogue à celle de Manu fils de Vivasvat. C'est sur le conseil de son père Prométhée, « le Prévoyant », que Deucalion, dans l'attente du déluge, construit une arche (λάρναξ) où il embarque avec lui sa femme et tout le nécessaire (ἐπιτήδεια)[1]. Le déluge arrivé, au bout de neuf jours et de neuf nuits de navigation l'arche, comme le vaisseau de Manu, aborde au sommet de la haute montagne du Parnasse. Deucalion atterrit et célèbre un sacrifice à Zeus sauveur.

Ici se place un détail qui coïncide d'une manière trop exacte avec une circonstance analogue du récit du *Matsya-Purāṇa* pour qu'il ne doive pas être considéré comme provenant d'une source commune. Zeus dépêche

[1] Apollodore, *Bibliothèque* I, 7, 2.

Hermès à Deucalion pour lui demander d'exprimer un vœu (cf. le *vara* des légendes de l'Inde) qui sera satisfait. Le survivant du déluge désire que, grâce à lui, la terre se repeuple d'hommes, absolument comme dans le *Matsya-P.*, Manu à qui Brahmâ propose de lui accorder ce qu'il voudra, demande de pouvoir sauver tous les êtres mobiles et immobiles quand viendra la dissolution du monde (par le déluge).

D'après Ovide, c'est Deucalion qui, sacrifiant à Thémis (cf. le sacrifice de Manu dans les mêmes circonstances) au sortir de l'arche, prend l'initiative de lui demander les moyens de rétablir la race humaine. Mais les différentes versions retombent d'accord sur le procédé indiqué par les dieux (Zeus ou Thémis) à Deucalion et Pyrrha pour repeupler la terre. Le couple devra se voiler et jeter derrière lui[1] des pierres (les os de la terre) qui en sortant

[1] Ce qui revient à dire au-dessus de lui, si on se représente Deucalion et Phyrra comme couchés.

des mains de Deucalion deviendront des hommes, tandis que les femmes naîtront de celles lancées par Pyrrha, — symbole très clair de la pierre-obstacle qui se brise quand a lieu le sacrifice, et de la libation, auparavant voilée ou couverte, qui se projette alors pour donner naissance aux flammes sacrées personnifiées si fréquemment dans les hymnes védiques sous le nom de *prajâs*, les créatures ou les productions (du sacrifice).

La cause du déluge de Deucalion est, comme on le sait, tout à fait semblable à celle du cataclysme biblique. La perversité de la race humaine a, de part et d'autre, irrité le ciel, et Jéhovah (ou Zeus) décide tout à la fois de la punir et de la détruire par une inondation générale résultant de pluies abondantes qui l'engloutira tout entière sauf un couple de justes, Noé et sa femme d'après la Bible, Deucalion et Pyrrha, selon la légende grecque.

L'analogie entre ces deux préfaces du récit paraît telle qu'il est difficile de ne pas admet-

tre l'influence de l'un sur l'autre. Cependant cette influence semblera moins nécessaire et moins sûre si l'on tient compte des efforts si visibles qui ont été faits par les poètes grecs, à partir d'Hésiode, pour introduire un ordre chronologique et logique parmi les anciennes cosmogonies si frustes et si confuses dans les plus anciens documents qui les relatent.

Dans Ovide, par exemple, l'arrangement est achevé : au chaos primitif succède les quatre âges, à finir par celui de fer qu'accompagnent tous les dérèglements qui amènent et expliquent le déluge. Les choses ainsi présentées nécessitaient en quelque sorte, et abstraction faite de toute influence extérieure, les causes morales de la catastrophe, telles qu'elles apparaissent dans la version du poète latin. La coïncidence avec la Genèse peut donc être un effet spontané de l'identité de part et d'autre des circonstances voisines. Il n'en faut pas moins reconnaître qu'un rapport direct avec les légendes sémitiques

s'expliquerait mieux pour la Grèce que pour l'Inde et que, tout en attribuant avec certitude une origine indo-européenne au fond de la version hellénique du déluge, on peut admettre que certains détails en aient été modifiés grâce aux légendes analogues des sémites de la Babylonie et de la Judée.

V

LA LÉGENDE SÉMITIQUE DU DÉLUGE

DISCUSSION DES ARGUMENTS DES SAVANTS QUI Y RATTACHENT CELLE DU DÉLUGE HINDOU

La science actuelle est d'accord pour faire remonter le récit du déluge, tel qu'il est développé dans la Genèse, à une légende chaldéenne qui nous est connue d'abord par un fragment de Bérose[1] « et plus complètement par une rédaction babylonnienne recopiée par ordre d'Assourbanipal et déposée dans

[1] Reproduit par F. Lenormand au premier volume de ses *Origines de l'histoire d'après la Bible.*

sa bibliothèque vers l'an 650 avant Jésus-Christ, mais qui représente une littérature plus vieille d'environ 1300 ans[1]. » Nous allons examiner les principales raisons que quelques savants ont fait valoir en faveur de l'hypothèse d'une transmission de cette légende dans l'Inde ancienne, où elle aurait été la source des différentes versions de la légende analogue que nous fournissent les écrits brâhmaniques.

Arguments d'Eugène Bournouf[2].

La légende du déluge telle qu'elle est rapportée par le *Mahābhārata* et les *Purāṇas* ne concorde pas avec le système brâhmanique des kalpas et des manvantaras, ou des dissolutions périodiques du monde. Or, ce système paraît plus ancien que la légende en question.

[1] M. E. Monseur dans le *Bulletin de Folklore wallon*, I (1892).

[2] *Bhāgavata-Purāṇa*, t. III, préf., p. XLIII, seqq. — Cf. Weber. *Indische Studien*, I. 160, seqq.

D'ailleurs, toute tradition relative à quelque grande inondation locale faisant défaut dans l'Inde, il y a lieu de conclure de l'une et l'autre circonstances à un emprunt de la légende aux récits sémitiques de même nature.

Le premier de ces arguments a perdu toute valeur depuis la publication du *Çatapatha-Brāhmaṇa* dont Burnouf ignorait le contenu. Le récit qui y est fait du déluge de Manu et l'absence dans ce livre, ainsi que dans toute la littérature des Védas et des Brâhmaṇas, de quoi que ce soit de relatif à la théorie des kalpas et des manvantaras renverse absolument les conclusions de ce savant. Ce qui est ancien dans l'Inde, c'est la légende du déluge, tandis que les théories sur la dissolution et le renouvellement périodiques des mondes apparaissent comme certainement postérieures.

Quant à croire que la tradition du déluge repose nécessairement sur une catastrophe

réelle de ce genre dont les peuples primitifs auraient gardé le souvenir, c'est une opinion d'autant plus contestable qu'il nous est absolument impossible de savoir si telle ou telle inondation plus ou moins considérable a eu lieu au crépuscule de l'histoire, en telle ou telle contrée déterminée. En pareille matière, le mutisme de la tradition n'est pas plus probant en faveur d'une conclusion négative que l'existence des légendes, dont le caractere mythique paraît indéniable, ne saurait plaider pour une conclusion affirmative.

Arguments de François Lenormand [1].

1° « La métamorphose en poisson demeure isolée dans la mythologie indienne, étrangère à sa symbolique habituelle et n'y donne naissance à aucun développement intérieur. — Au contraire, le dieu Ea de la tradition chal-

[1] Exposés dans ses *Origines de l'histoire d'après la Bible*, I, p. 421-430.

déenne du déluge « est le dieu ichthyomorphe par excellence ». — « Quand on trouve chez deux peuples différant entre eux une même légende avec une circonstance aussi *spéciale* et qui ne ressort pas *nécessairement* et *naturellement* de la donnée fondamentale du récit, ... une règle absolue de critique impose de conclure que la légende a été transmise de l'un à l'autre avec une rédaction déjà fixée... » — Donc, la légende hindoue du déluge est d'origine chaldéenne.

Réponse. — La légende de la *Bṛhad-Devatā*, citée ci-dessous, p. 110, prouve que le poisson de Manu n'est pas isolé dans la mythologie de l'Inde. Par là, la circonstance cesse d'être *spéciale*. D'autre part, en ce qui regarde la version du ÇB., l'épisode du poisson ressort, au contraire, de la donnée de la manière, sinon la plus *nécessaire,* du moins la plus *naturelle*, alors que dans le texte chaldéen le poisson ne se retrouve qu'à la faveur

d'une restitution logique et hypothétique dont la légitimité est très contestable. En pareil état de cause, « les règles les plus sûres de la critique » prescrivent de s'abstenir de toute conclusion du genre de celle que Lenormand s'est trop empressé de poser.

2° « Il est encore à remarquer que, dans les *Purāṇas*, ce n'est plus Manu Vaivasvata que le poisson divin sauve du déluge; c'est un personnage différent, roi des Dâsas, c'est-à-dire des pêcheurs, Satyavrata, « l'homme qui aime la justice et la vérité », ressemblant d'une manière frappante au Hasisatra de la tradition chaldéenne. »

Réponse. — Accumulation d'assertions erronées ou suspectes : le *Bhâgavata* est le *seul* Purâṇa où le personnage principal du déluge soit appelé Satyavrata, lequel d'ailleurs, le texte le dit en propres termes, est le même que celui qui, dans le présent kalpa

est le fils de Vivasvat (Manu), et je ne trouve nulle part qu'il soit donné comme roi des Dâsas. C'était, comme son *alter ego* Manu, un ascète des plus fervents et l'on ne voit rien de commun entre lui et Hasisatra que son rôle général dans le déluge.

3° Dans le *Bhāgavata-P.*, Viṣṇu dit à Satyavrata : « Dans *sept jours*, les trois mondes seront submergés par l'océan de la destruction. » Dans la Genèse, l'Eternel dit à Noah : « *Dans sept jours*, je ferai pleuvoir sur toute la terre » ; et un peu plus loin : « *Au bout de sept jours*, les eaux du déluge furent sur toute la terre ».

Réponse. — La coïncidence est curieuse, mais tout donne à croire qu'elle est fortuite. Dans le *Matsya-P.* il est question de sept rayons destructeurs, de sept nuages diluviens et, ailleurs (*Mahābh.*, *Bhāg.-P.*, etc.) des sept Riṣis qui accompagnent Manu dans son vais-

seau, tous détails fondés sur le symbolisme mythique du nombre sept. Du reste, si le récit hindou est d'origine chaldéenne, ainsi que l'admet Lenormand, comment expliquer la conservation d'une circonstance qui manque à cette version et qui n'aurait pu être prise que dans la Genèse [1] ? Tout au plus pourrait-on laisser la porte ouverte à l'hypothèse très hasardée d'une infiltration tardive dans le *Bhāgavata-P.*, dans des conditions à déterminer, du détail biblique des sept jours.

4° « Dans le *Bhāgavata-P.*, des recommandations sont faites par le dieu incarné en poisson pour qu'on dépose les écritures sacrées en un lieu sûr afin de les mettre à l'abri du démon Hayagrīva (erreur) ; — et on mentionne la lutte de ce dieu contre cet Haya-

[1] M. Monseur, qui s'est aperçu de la difficulté, est obligé pour la tourner de recourir à l'hypothèse en l'air d'une version babylonienne (inconnue) « prototype commun du récit biblique et de la légende indoue ».

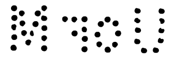
grīva qui a dérobé les *Védas* et produit ainsi le cataclysme en troublant l'ordre du monde. » — C'est une circonstance capitale bien qu'elle manque aux rédactions plus anciennes, car il est difficile d'y méconnaître sous un vêtement indien, le pendant exact de la tradition de l'enfouissement des écritures sacrées à Sippara par Hasisatra, telle qu'elle apparaît dans la version des fragments de Bérose. »

Réponse. — Les deux circonstances sont au contraire très différentes : d'une part, c'est un démon qui s'empare des Védas au sortir de la bouche de Brahmâ et qui ne les rend qu'en périssant sous les coups de Viṣṇu; tandis que, dans le récit chaldéen, il s'agit simplement de mettre *les écritures* à l'abri du déluge prévu. Le seul point commun est la constatation de l'existence de part et d'autre d'une tradition sacrée.

5° « C'est donc la forme chaldéenne de la

tradition du déluge que les Indiens ont adoptée à la suite d'une communication que les rapports de commerce entre les deux contrées rendent historiquement toute naturelle, et qu'ils ont ensuite développée avec l'exubérance propre à leur imagination. »

Réponse. — La comparaison de la version du ÇB. avec le récit chaldéen ne permet pas de s'arrêter un seul instant à de pareilles hypothèses. Cette version se présente sous une forme tellement rudimentaire, eu égard surtout aux longs et minutieux détails de la légende sémitique, qu'on ne saurait raisonnablement faire dériver celle-là de celle-ci. Quant aux développements de la légende hindoue tels qu'ils apparaissent dans le *Mahābh.* et les *Purāṇas*, on constate avec la dernière évidence qu'ils consistent presque exclusivement, et comme on doit s'y attendre, dans la mise en œuvre des indications fournies par le ÇB.



Arguments de M. Monseur [1].

Ces arguments sont ceux mêmes de M. Lenormand sauf celui-ci :

« L'idée d'une purification morale par le déluge est dans toutes les versions hindoues Cette conception morale du déluge qui a fait la fortune de la légende dans l'Inde, est bien certainement un des traits qui proviennent de la légende sémitique. On la retrouve avec le même caractère absolu dans le récit biblique et plus fruste dans le document cunéiforme... »

Ce raisonnement pèche absolument par la base. Aucune trace de l'idée d'une semblable cause pour le déluge du ÇB.

Le mot *saṃprakšālana*, « lavage », dont se sert très naturellement le *Mahābh.* pour dési-

[1] Dans le *Bulletin de Folklore, organe de la Société du Folklore wallon*, I (1892), à propos du compte rendu de l'ouvrage de M. R. Andree, intitulé *Die Flutsagen* (1891).

gner le déluge, n'implique que l'idée physique de *lessive*, de même que le verbe *niramṛjan*, « enlever en frottant », dont se sert le *Kāthaka* dans le passage rappelé par M. Monseur d'après M. Weber.

Les versions purâniques sont aussi muettes que les autres sur l'idée en question, car c'est vraiment trop demander de vouloir qu'on la retrouve dans le détail du *Bhāg.-P.*, où il est fait mention, comme cause première du déluge, de la soustraction des Védas par le démon Hayagrīva. Pour ma part, je n'aperçois pas de rapport entre cette soustraction, dont Viṣṇu s'applique à combattre les effets, et la punition des fautes du genre humain.

On serait bien plutôt tenté de retrouver les traces de la conception morale qui fait la base du récit de la Genèse (comme celle de la légende grecque du déluge de Deucalion) dans le passage du récit de l'*Agni-P.*[1], où il est

[1] Vers 2, cf. 11.

dit que Hari (Viṣṇu) s'est incarné en poisson « pour la perte des méchants et la protection des bons *(duṣṭanaṣṭyai satpalanāya hi)* ». Mais on a affaire à une formule laudative qui n'a rien de particulier et dont on retrouve l'équivalent à la fin du morceau dans l'épithète de *pāpagham* « qui détruit le mal ou les méchants », donnée au récit même de l'avatar de Hari ou au *Matsya-P. (matsyākhyaṃ purāṇakam)*. C'est le cas, du reste, de réitérer la remarque que les circonstances propres aux versions d'aussi basse époque, alors qu'elles font absolument défaut dans le prototype hindou de la légende, ne sauraient jamais indiquer qu'un emprunt tardif et partiel sans importance réelle au point de vue qui nous occupe.

Il n'en est pas moins vrai que, si aucun des détails du récit du ÇB. ne peut être considéré comme un emprunt aux légendes sémitiques, et s'il ressort au contraire de la comparaison avec les formules védiques corres-

pondantes que celles-ci seules sont la source du texte du Brâhmaṇa, — la coïncidence de l'idée mère ne soulève la question de savoir si cette idée a pris naissance de part et d'autre d'une façon indépendante, ou si elle implique une transmission qui ne pourrait avoir eu lieu, étant donné l'antériorité certaine de la civilisation babylonienne sur la civilisation aryenne, que par un apport de celle-là à celle-ci. Lenormand[1], faisant abstraction de la légende hindoue qu'il rattache, comme nous l'avons vu, au récit chaldéen, admet pour base des autres légendes aryennes qu'il trouve « pleinement originales » et « qu'on ne saurait, dit-il, tenir pour empruntées à Babylone ou aux Hébreux », « le souvenir du déluge » commun aux deux races et faisant le fond premier de leurs légendes sur les origines du monde. Mais rien n'est plus problématique que la réalité d'un déluge même partiel, et

[1] *Op. cit*, p. 429.

que la conservation de son souvenir parmi les races dont les ancêtres en auraient été les témoins. D'ailleurs, en ce qui concerne l'Inde, et comme la présente étude le démontre, l'idée première du déluge y est purement mythique et métaphorique, ce qui tranche absolument, à mon avis, la question d'originalité en faveur de l'affirmative.

Mais ce qui s'est passé dans l'Inde à cet égard a pu et dû se passer dans la Chaldée et la Babylonie. Ici et là, le sacrifice du feu existait; ici et là, cette cérémonie donnait lieu à des hymnes liturgiques qui, inspirés par des circonstances analogues, ont abouti à des formules et à des métaphores similaires. Bref, la ressemblance dans la spontanéité s'explique par l'analogie des conditions d'origine. La parité des légendes du déluge dans l'Inde et la Babylonie a la même cause que la parité des mêmes légendes dans la Grèce et dans l'Inde : dans l'un et l'autre cas, il ne s'agit pas d'emprunt, mais du développement

parallèle de germes qui, pour avoir crû d'une part dans des sols différents, de l'autre sur un champ commun, n'en devaient pas moins produire en quelque sorte des plantes analogues.

D'ailleurs, les ressemblances qui se manifestent sur ce point se retrouvent sur beaucoup d'autres du même domaine. Qu'il me suffise pour le prouver de renvoyer à une étude de M. Karppe publiée dans le numéro du *Journal asiatique* de janvier-février 1897 sous le titre de *Mélanges assyriologiques et bibliques*. Il en ressort avec une évidence frappante, quoique le but de l'auteur soit étranger à cette conclusion et qu'il ne l'ait pas eue en vue, que la cosmologie mythique des Babyloniens présente les plus grandes analogies avec les données correspondantes des mythologies aryennes, et particulièrement avec celles de l'Inde et de la Grèce ancienne. Il y a là tout un champ d'études comparatives à peine amorcées, mais qui semblent appelées à donner

les résultats les plus curieux et les plus féconds le jour où elles seront entreprises par des savants dont la compétence s'étendra aux choses de l'une et l'autre région [1].

VI

LE RÉCIT DU *ÇB.* DANS SES RAPPORTS

AVEC LES HYMNES VÉDIQUES

Ces notes ont pour objet de montrer, d'une part, que le texte du ÇB. est formé dans

[1] Les mêmes remarques sont à faire à propos du récit mythique égyptien publié pour la première fois par M. E. Naville dans le 4e volume des *Transactions of the Society of biblical archeology*, p. 1-19, sous le titre de *la Destruction des hommes par les dieux*, et reproduit par M. Maspero dans son *Histoire des peuples de l'Orient*.

La ressemblance de ce morceau et des analogues dans les textes mythologiques de l'Égypte avec le style des *Brāhmaṇas* de l'Inde est frappante. Non moins remarquable est l'objet de pareils récits dans les deux littératures où ils viennent à propos de l'explication de l'origine de tel ou tel rite. Mais tant qu'on restera hypnotisé par la théorie empirique du prétendu naturalisme

une proportion notable de centons des hymnes védiques : d'autre part, que le récit du déluge consiste exclusivement dans l'extension et la coordination, inspirées par le sens mythique, des formules éparses et métaphoriques de ces mêmes hymnes. Ce qui revient à prouver que, à quelque point de vue qu'on se place, la source du Brâhmaṇa est tout entière dans le Véda.

I

L'idée du bain de Manu a certainement été suggérée par ce passage du RV., x, 49, 7 :

yan mā sāvo manuṣa āha nirṇije

« Quand la liqueur du Manus m'a appelé (c'est Indra qui parle) pour la lotion. »

Il est facile de voir comment le bain d'Indra (dans le soma) est devenu celui de Manus ou de Manu. La liqueur du *manus*, ou

primitif des mythologies de la Chaldée et de l'Égypte, on s'obstinera à méconnaître ces curieuses relations et les conséquences qu'elles comportent.

du mâle, est le soma qui appelle Indra en crépitant. Mais si l'on personnifie le *manus* comme dans notre texte, le *sāva* du mâle devient le bain ou la lotion de Manus.

Une mise en œuvre analogue du même texte et des mêmes idées nous est fournie par la *Taittirīya-Saṃhitā*, VII, 5, 15, 3 : *etayā (abhijityā) vai indraṃ devāḥ ayājayan. tasmād indrasavaḥ. etayā manum manuṣyāḥ. tasmād manusavaḥ. yathā indro devānāṃ yathā manur manuṣyānām eva bhavati yaḥ evaṃ vidvān etayā iṣṭyā yajate.*

« Au moyen de cette (conquête, — du Soma) les dieux sacrifièrent à Indra. De là, la libation d'Indra. Au moyen de cette (même conquête) les hommes sacrifièrent à Manu. De là, la libation de Manu. De même qu'Indra est pour les dieux, de même que Manu est pour les hommes, devient celui qui possédant cette connaissance sacrifie avec cette libation. »

Ce passage est d'autant plus important

qu'il met en évidence les jeux de mots et d'idées à l'aide desquels une relation particulière s'est établie entre les dieux et Indra d'une part et, de l'autre, entre Manu et les hommes.

A comparer au poisson, qui tombe aux mains de Manu pendant son ablution, le changement en poisson, dans l'eau de la cruche de la goutte de semence répandue par Mitra et Varuṇa, d'après la légende de la *Bṛhad-Devatā*, 5, 30, inspirée par RV., VII, 33, 10-13[1].

Dans les deux cas, le poisson est une autre forme d'Agni *apāṃ napat*, ou fils des eaux (de la libation) ; cf. tout particulièrement l'hymne du RV., II, 35.

RELATIONS VERBALES. — ÇB., *avanegyam ; avanejanāya* ; *avanenijanasya*. = RV. *nirnije* (passage cité).

[1] Cf. les circonstances dans lesquelles sont nés l'Agastya védique, Zoroastre d'après les textes zends et Orion dans la mythologie grecque.

2

Relations verbales. — ÇB., *pārayiṣyāmi tvā*, « je te ferai traverser (les eaux) ». = RV., I, 182, 6, *taugryam... catasro nāvaḥ... pārayanti*, « quatre navires font traverser le fils de Tugra ». Cf. RV., I, 46, 7; 118, 6; VII, 69, 7.

ÇB. *aughaḥ* « la poussée (des eaux) », « le déluge ». = Une variante phonétique et significative de *augha* nous est fournie par le mot védique *oha*, « la poussée », « l'apport » du liquide des libations. Etant donné le rapport habituel de Bhujyu, fils de Tugra, avec les eaux qui l'engloutissent et dont les Açvins le retirent, il est infiniment probable que l'emploi dans le ÇB. de *aughaḥ* au sens de déluge a été suggéré par RV., I, 180, 5 :

ā vāṃ dānāya vavṛtīya dasrā
gor ohena taugryo na jivriḥ

« Puissé-je me développer pour votre don

(c'est-à-dire, puisse l'oblation que je vous offre se développer) comme le fils vieilli[1] de Tugra (s'est développé ou rajeuni) au moyen de la poussée (ou du flot) de la vache (c'est-à-dire, dans les liquides sacrés comparés à du lait, d'où il émerge, après en avoir été nourri, avec le secours des Açvins). »

Le troisième hémistiche du même vers :

apaḥ kšoṇī sacate māhinā vām

« la grande abondance (?) de l'eau (des libations) vous accompagne, » était d'ailleurs de nature à favoriser l'interprétation de *oha* dans le sens qu'a revêtu *augha* dans le ÇB.

ÇB. *imāḥ sarvāḥ prajāḥ*, « toutes ces créatures. » = RV. I, 96, 2, *imāḥ prajāḥ* ... *manūnām*, « ces créatures des mâles (somas) » ; formule entendue au sens de « créatures des Manus (ou des hommes) ».

[1] Cette épithète s'explique par celle de *sanaya* « vieux » appliquée à Cyavāna rajeuni par les Açvins dans le même vers (RV., x, 39, 4) où il est question de Taugrya tiré des eaux par ces dieux ; cf. aussi RV., I, 117, 13.

Le caractère tout à la fois liturgique et mythique des « créatures nées de Manu » ressort d'ailleurs du texte suivant où ces créatures sont mises sur le même pied que les Vasus, les Rudras et les Adityas :

RV., I, 45, 1,

tvam agne vasūnr iha
rudrān ādityān uta,
yajā svadharaṃ janaṃ
manujataṃ ghṛtaprušam.

« O toi, Agni, fais croître ici par le sacrifice les Vasus, les Rudras, les Adityas (et) la race au beau sacrifice née de Manu, de laquelle jaillit le *ghṛta* (la libation chaude ou enflammée). »

3

L'épisode du poisson, qui se trouve trop à l'étroit dans les demeures successives où Manu le transporte, a été suggéré d'une manière générale par les formules védiques dans les-

quelles il est question de personnages mythiques tirés de la gêne surtout par Indra ou les Açviṇs. Ainsi, RV., I, 116, 8 :

ṛbīse atrim açvinā vanītam un ninyathuḥ

« (O Açvins), vous avez tiré Atri (le mangeur des offrandes = Agni) de la fosse où il était descendu. »

Non seulement ils l'ont fait sortir de là, mais ils lui ont offert de la nourriture.

RV., VII, 68, 5 :

citraṃ ha yad vāṃ bhojanaṃ nv asti
ny atraye mahiṣvantaṃ yuyotam

« La nourriture brillante que vous avez, ô Açvins ! envoyez-la ... à Atri. »

Ailleurs, c'est Trita (« le troisième », l'un des noms d'Agni naissant) qui, descendu dans un puits, appelle les dieux à l'aide; Bṛhaspati l'entend et le tire de là pour lui donner le large.

RV., I, 105, 17,

tritaḥ kūpe'vahito
devān havata ūtaye,
tác chucrāva bṛhaspatiḥ
kṛṇvann aṅhūraṇād uru

« Trita descendu dans un puits a appelé les dieux pour goûter (l'oblation). Bṛhaspati l'a entendu, (lui) donnant le large et (le tirant) de l'étroit. »

Le service est le même que celui que les Açvins rendent à Atri.

RV., I, 117, 3,

...narau aṅhasaḥ ..
ṛbīsād atriṃ muñcatho...

« O mâles, vous avez tiré Atri de la gêne, — ... de la fosse. »

Au vers du RV., x, 68, 8, nous avons sous la forme laconique d'une comparaison le tableau raccourci en quelque sorte de l'anecdote du poisson; ou plutôt c'est de cette

comparaison même que, un peu d'imagination aidant, sortira le récit amplifié du ÇB.

açnāpinaddhaṃ madhu pary apaçyan
matsyaṃ na dīna udani kšiyantaṃ
niš taj jabhāra...

« Bṛhaspati a vu le miel (de la libation) pareil à un poisson qui s'étiole dans une eau (trop) rare, caché par la pierre (-obstacle) ; il l'en a tiré... »

On peut comparer, et pour la forme primitive de l'idée et pour le développement qu'elle a reçu, la source védique de la fable du loup et de l'agneau.

RV., I, 105, 7 :

tam mā vyanti ādhyo
vṛko na tṛšṇajaṃ mṛgam

« Les soucis[1] me saisissent comme le loup (saisit) la gazelle assoiffée. »

[1] Les pensées soucieuses, c'est-à-dire les flammes crépitantes ; cf. *mati*, etc.

ÇB. — *nirvoḍhā*, « (le flot) emportera (les créatures) ». = Le même verbe, avec ou sans le préfixe *nis*, est constamment employé dans le RV. pour désigner l'acte par lequel les Açvins tirent ou écartent le fils de Tugra des eaux de la mer. Cette idée d'avoir été *emporté* par eux dans une circonstance qui suggérait un déluge a été transformée par les auteurs du *Brāhmaṇa* en celle du flot *emportant* les créatures, sans qu'on nous dise d'ailleurs ce qu'elles sont devenues.

Pour les formules védiques, voir surtout RV., x, 39, 4 *(açvinā) niš taugryam ūhathur adbhyaḥ*, « (les Açvins) ont tiré des eaux le fils de Tugra », cf. i, 116, 3-5; 117, 14 et 15; 182, 5 et 7; vii, 62, 6 et 69, 7.

Relations verbales. — ÇB. — *kšullakāḥ* « petits », dérivé pracritisé de *kšudra*, même sens. = Ce mot rare a vraisemblablement été emprunté à l'AV., ii, 32, 5 :

atho ye kšullakā iva
sarve te kṛmayo hatāḥ

« Tous ces vers, qui sont en quelque sorte de petits (animaux), ont été détruits. »

ÇB. — *nāšṭrā* « (la chose) destructrice. » = Cf. encore AV., VIII, 2, 27 :

yā nāšṭrā atitaryāḥ
muñcantu tasmād tvāṃ devāḥ

« Que les dieux te délivrent des *nāšṭrās* dont il faut être vainqueur. »

Il est probable d'ailleurs que le mot *atitaryāḥ* de ce texte n'a pas été sans influer sur la création de la forme *atinaštraḥ;* cf. pourtant aussi *ativardhā.*

ÇB. — *kumbhyāṃ mā agre bibharāsi,* « Tu m'entretiendras d'abord dans une cruche ». = cf. AV., I, 6, 4 : *çam u yāḥ kumbha ābhṛtāḥ* (réminiscence probable).

A cet épisode de la cruche se rattache celui

de la goutte de semence versée dans une cruche (*kumbhe retaḥ siṣicatuḥ*, RV., VII, 33, 12) et d'où sort Agastya[1]. Au point de vue des termes de la formule, cf. AV., III, 12, 8 :

pūrṇaṃ nāri pra bhara kumbham etaṃ
ghṛtasya dhārām amṛtena saṃbhṛtām

« Apporte, ô femme, cette cruche pleine, (ce) courant de beurre clarifié mêlé d'ambroisie. »

Dans tous ces passages, la cruche pleine de liquide est une figure des libations et du vase qui est censé les contenir.

4

Le mythe du personnage sauvé des eaux au moyen du vaisseau des Açvins, mythe qui a

[1] Un autre détail verbal qui se rapporte à la fois à Manu et à Agastya consiste dans le fait de *creuser*. Auprès du mot *khātvā* du texte du ÇB., nous avons RV. I, 179, 6, *agastyaḥ khanamānaḥ khanitraiḥ*, « Agastya qui creuse avec des instruments pour creuser ».

servi évidemment de prototype à celui de Manu, est un de ceux qui présente dans le RV. les traits les plus nets en même temps que les versions les plus nombreuses. On le verra par les textes qui vont suivre.

RV. I, 116, 3-5 :

tugro ha bhujyum açvinodameghe
rayiṃ na kaç cin mamṛvān avāhāḥ,
tam ūhathur naubhir ātmanvatībhir
antarikšaprudbhir apodakābhiḥ.

tisraḥ kšapas trir ahātivrajadbhir
nāsatyā bhujyum ūhathuḥ pataṃgaiḥ,
samudrasya dhanvann ārdrasya pāre
tribhī rathaiḥ çatapadbhiḥ šaḷaçvaiḥ.

anārambhaṇe tad avīrayethām
anāsthāne agrabhaṇe samudre,
yad açvinā ūhathur bhujyum astaṃ
çatāritrāṃ nāvam ātasthivāṃsam.

« Tugra[1] a laissé Bhujyu[2], ô Açvins[3], dans l'humidité des eaux, comme un mort y laisse le don[4]. Vous l'en avez tiré avec des vaisseaux

[1] *Tugra* (rad. *tuj*), le Fort ou le Réconfort, épithète personnifiée du Soma. C'est comme tel qu'Indra le perce ou le tue (RV. vi, 26, 4 : *tvam (indra) tugram... ahan*) c'est-à-dire le fait couler, et cela dans l'intérêt d'un tiers, Vétasu, « la Flèche » (du feu sacré), qui n'est qu'un autre Indra, comme l'indique l'épithète de *dyotana* « brillant » que Vétasu reçoit, RV., vi, 20, 8.

[2] *Bhujyu* (rad. *bhuj*) probablement « celui qui jouit » (des eaux au sein desquelles il se développe). Cf. *atri* « le mangeur ou le *gouteur* ». Bhujyu est appelé aussi *taugrya*, « le fils de Tugra ou du Fort ». Cf. l'épithète *sunuḥ sahasaḥ* « fils de la force », c'est-à-dire du Soma-réconfort donnée fréquemment à Agni dans le RV. En réalité, Bhujyu-Taugrya est un Agni naissant que son père, Tugra(-Soma), a laissé (ou plongé) tout naturellement dans les eaux (sacrées) qu'il symbolise (Bhujyu est le fils de Tugra, c'est-à-dire Bhujyu-Agni sort du Soma ou des eaux dont Tugra est l'un des noms).

[3] Les Açvins où « les cavaliers », couple formé à l'origine d'Agni visible et d'Agni invisible, mais devenu l'équivalent du seul Agni visible considéré comme galoppant sur le cheval de ses flammes. Les Açvins tirent Bhujyu (= Agni naissant) de la mer (du Soma), c'est-à-dire qu'ils lui donnent, en tant qu'ils lui sont essentiellement identiques, tout son développement comme feu sacré. Cf. Virg. *Aen.* VI, 121 : *Si fratrem Pollux alterna morte redemit* et la thèse de M. Renel sur *les Açvins et les Dioscures.*

[4] Agni ne profite des dons du Soma qu'une fois vivant et tiré de la léthargie qui est l'image de l'absence du sacrifice.

animés qui s'élèvent dans les airs, qui s'éloignent des eaux (les flammes du feu sacré). »

« O Açvins, vous avez tiré Bhujyu avec des oiseaux[1] allant au delà des trois nuits et des trois jours[2], sur la rive de la mer humide (du Soma non enflammé), au moyen de trois chars à cent pieds et à six chevaux[3]. »

« O Açvins, vous êtes devenus des héros dans la mer inerte, où l'on ne peut séjourner, où l'on ne peut s'attacher[4], lorsque vous en

[1] Autre symbole des flammes sacrées qui semblent voler, avoir des ailes, et comparables par là à des oiseaux.

[2] Le couple védique des nuits et des jours symbolise l'absence et la présence du sacrifice. Ici, c'est l'idée d'absence seule exprimée par les deux termes antithétiques qu'il convient d'avoir en vue. Aller au delà des nuits et des jours, c'est sortir des nuits ou entrer dans le sacrifice et le manifester, ce qui convient aux oiseaux-flammes. — Sur le nombre trois, voir ci-dessus, p. 3.

[3] Chars, pieds et chevaux sont de nouvelles figures de flammes rapides ou actives. — Le nombre cent n'implique sans doute qu'une idée de pluralité, et le nombre six transpose aux chevaux l'idée qui est au fond des *trois* nuits et des *trois* jours.

[4] Dans la légende du ÇB., le navire finit par être attaché à l'arbre.

avez tiré Bhujyu pour l'installer dans son domicile, lui qui se tenait (quand vous le sauviez) sur un navire à cent rames (vos flammes). »

RV., I, 117, 14 :

yuvāṃ bhujyum arṇaso niḥ samudrād
vibhir ūhathur ṛjrebhir açvaiḥ.

« Vous deux avez tiré Bhujyu de l'océan, de la mer au moyen d'oiseaux, de chevaux, qui vont droit devant eux. »

RV., I, 117, 15 :

ajohavīd açvinā taugryo vāṃ
prolhaḥ samudram avyathir jaganvān,
niš tam ūhathuḥ suyujā rathena
manojavasā vṛšaṇā svasti.

« Le fils de Tugra vous a appelé, ô Açvins, lui qui, placé dans la mer, se hâte sans hésiter. Vous l'en avez tiré avec un char bien attelé que le *manas*[1] (la pensée) rend rapide (pour le conduire) au bien. »

[1] Nom métaphorique du Soma.

RV., I, 158, 3 :

yukto ha yad vāṃ taugryāya perur
vi madhye arṇaso dhāyi pajraḥ,
upa vām avaḥ çaraṇaṃ gameyaṃ
çūro nājma patayadbhir evaiḥ

« Lorsque, au milieu de la mer, le traverseur, le ferme[1], uni à vous deux, s'est établi pour (sauver) le fils de Tugra, puissé-je[2] aller dans ce qui peut vous favoriser, vous protéger, par des marches qui volent[3], de même que le héros (Agni) va sa route. »

RV., x, 39, 4 :

niš taugryam ūhathur adbhyaḥ

« Vous avez tiré des eaux (ô Açvins) le fils de Tugra. »

[1] Agni qui traverse, avant de briller, les eaux de la libation et que cette même libation a rendu robuste.

[2] L'oblation, par la bouche du sacrificateur, souhaite d'accomplir son but en étant agréable aux Açvins, en les nourissant comme (et par les mêmes moyens que) le Soma est agréable aux dieux.

[3] Figure hardie, mais essentiellement védique.

RV., I, 182, 5-7 :

yuvam etaṃ cakrathuḥ sindhušu plavam
ātmavantaṃ pakšinaṃ taugryāya kam,
yena devatrā manasā nirūhathuḥ
supaptanī petathuḥ kšodaso mahaḥ.

avaviddhaṃ taugryam aspsv antar
anāmrabhaṇe tamasi praviddham,
catasro nāvo jaṭhalasya jušṭā
ud açvibhyām išitāḥ pārayanti.

kaḥ svid vṛkšo nišṭhito madhye arṇaso
yaṃ taugryo nādhitaḥ paryašasvajat,
parṇā mṛgasya pataror ivārabha
ud açvinā ūhathuḥ çromatāya kam.

« O Açvins, vous avez fabriqué dans les eaux ce navire animé, ailé, pour le fils de Tugra, à l'aide duquel, au moyen du *manas*, vous l'avez tiré (des eaux) pour l'amener parmi les dieux; d'un bon vol vous vous êtes envolés hors de la grande poussée (des eaux). »

« Les quatre navires goûtés du *jathala* [1], mis en mouvement par les Açvins, font traverser le fils de Tugra plongé dans les eaux, enfoncé dans l'obscurité inerte. »

« Quel est cet arbre (Agni) placé au milieu de la mer que le fils de Tugra cherchant du secours a embrassé ? Il a saisi les ailes de l'animal ailé [2]. Les deux Açvins l'ont tiré de là pour le donner à celui qui a des oreilles [3] ».

RV., VI, 62, 6 :

tā bhujyuṃ vibhir adbhyaḥ samudrāt
tugrasya sunum ūhathū rajobhiḥ,
areṇubhir yojanebhir bhujantā
patatribhir arṇaso nir upasthāt

« Les deux Açvins en jouissant (des liquides sacrés) ont tiré de la mer, des eaux, Bhujyu,

[1] Le ventre, le réceptacle des eaux sacrées dont les navires *goûtés* sont d'autres formes destinées à porter Bhujyu-Agni qui les *goûte*, qui s'en alimente.

[2] Agni considéré comme un cheval ailé ; cf. Agni-oiseau et Agni-cheval.

[3] Toujours Agni qui prête l'oreille aux crépitements de la libation enflammée (cf. ci-dessus p. 14).

le fils de Tugra, au moyen d'oiseaux, de ténèbres [1]; (ils l'ont tiré) du sein de la mer avec des attelages non poussiéreux, avec des êtres ailés. »

RV., VII, 68, 7 :

uta tyaṃ bhujyum açvinā sakhāyo
madhye jahur durevāsaḥ samudre.

« O Açvins, les amis [2] à la marche difficile ont abandonné au milieu de la mer ce Bhujyu. »

RV., VII, 69, 7 :

yuvaṃ bhujyum avaviddhaṃ samudra
ud ūhathur arṇaso asridhānaiḥ,

[1] Les ténèbres des eaux obscures transformées en oiseaux-flammes; cf. au même hymne v. 2, l'expression *bhānuṃ riruçū rajobhiḥ*, « ils ont allumé la lumière avec les ténèbres. »

[2] Ces amis si lents à se mouvoir correspondent sous une forme pluralisée à Tugra-Soma. Les Somas non enflammés, qui sont les amis naturels de Bhujyu-Agni, l'ont laissé dans les eaux que, dans leur inertie, ils sont incapables de traverser. Il faut du reste que Bhujyu ait été abandonné par ses amis pour être resté dans une situation aussi périlleuse.

patatribhir açramair avyathibhir
daṃsanābhir açvinā pārayantā.

« Vous deux, ô Açvins, vous avez tiré de la mer Bhujyu plongé dans l'océan, le faisant traverser par les ailés non nuisibles, non fatigués, non oscillants, par vos habiletés (les flammes merveilleuses que vous créez). »

RV., VIII, 5, 22 :

kadā vāṃ taugryo vidhat
samudre jahito narā,
yad vāṃ ratho vībhiš patāt.

« Quand est-ce que le fils de Tugra, abandonné dans la mer, ô Açvins, a obtenu de vous que votre char s'envole au moyen d'oiseaux ? »

RV., I, 118, 6 :

niš taugryaṃ pārayathaḥ samudrāt.

« Vous avez fait passer au delà de la mer le fils de Tugra. »

RV., x, 143, 5 :

yuvaṃ bhujyuṃ samudra
ā rajasaḥ pāra īṅkhitam,
yātam achā patatribhir
nāsatyā sātaye kṛtam.

« O vous deux, ô Açvins, allez avec des ailes vers Bhujyu qui s'agite dans la mer au delà de l'obscurité ; rendez-le capable d'acquérir (le Soma). »

Une remarque très importante qu'il convient de faire à propos de ces ébauches de récit d'où sortira la légende brâhmanique du déluge, c'est que le caractère métaphorique des moyens de sauvetage que les Açvins mettent au service de Bhujyu ressort avec la dernière évidence soit de la diversité même de ces moyens, soit des textes où la métaphore est nettement indiquée comme telle.

Sous le premier point de vue, et après avoir rappelé que les moyens de sauvetage en question sont tour à tour des vaisseaux ani-

més (I, 116, 3), des êtres ailés (*palaṃga*, I, 116, 4), des chars (*id.*, *ibid)*, un navire à cent rames (I, 116, 5), des chevaux qui sont des oiseaux (I, 117, 14), un char bien attelé (I, 117, 15), des chemins qui marchent (I, 158, 3), un navire ailé (I, 182, 5), ou quatre navires (I, 182, 6), un quadrupède ailé (I, 182, 7), des oiseaux identifiés aux ténèbres (VI, 62, 6), etc., — nous conclurons en toute certitude que de pareilles divergences de détail, à propos d'une circonstance qui reste au fond la même dans tous les cas, ne peuvent s'expliquer que si l'on voit dans ces variantes les différentes figures d'un seul et même objet. Cette interprétation se confirme du reste par la nature fantastique de la plupart des substituts du navire sauveur. La nature paradoxale de l'objet substitué trahit le symbole, et écarte toute hypothèse basée sur le caractère réel d'instruments en même temps si étranges et si variés.

A un autre égard, ce à quoi conduisent

la comparaison des textes et les déductions logiques qu'ils entraînent est confirmé d'une manière expresse par les passages védiques semblables à celui-ci où le caractère symbolique du vaisseau des Açvins est indiqué en propres termes.

RV., I, 46, 7 :

ā no nāvā matīnām
yātaṃ pārāya gantave,
yuñjāthām açvinā ratham.

« O Açvins ! allez au voyage (qui conduit) à l'autre bord avec le navire de nos pensées (nos libations crépitantes); attelez (leur) char. »

Aux formules qui ont préparé la légende du déluge se rattachent celles où d'autres dieux que les Açvins disposent des vaisseaux de sauvetage. Il en est ainsi des passages suivants.

RV., VII, 88, 3 :

ā yad ruhāva varuṇaç ca nāvaṃ
pra yat samudram īrayāva madhyam,

« Quand moi (sacrificateur représenté par mon offrande) et Varuṇa avons monté sur le vaisseau, et que nous sommes allés ensemble au milieu de la mer. »

Au vers suivant, Vasiṣṭha (l'Excellent) tient la place de Bhujyu.

RV., VII, 88, 4 :

vasiṣṭhaṃ ha varuṇo nāvy ādhād
ṛṣiṃ cakāra svapā mahobhiḥ

« Varuṇa a placé Vasiṣṭha sur (son) navire ; le bon ouvrier a fabriqué un chanteur[1] avec les grandes (libations). »

Pušan (le nourricier = le Soma enflammé) navigue aussi sur la même mer.

RV., VI, 58, 3 :

yās te pušan nāvo antaḥ samudre
hiraṇyayīr antarikše caranti.

[1] Ce détail a été repris plus tard dans la légende du déluge sous la forme des sept Rišis que Manu fait embarquer avec lui.

« Tes vaisseaux d'or, ô Pušan, qui voyagent dans la mer, dans l'atmosphère. »

RV., IX, 89, 2 :

rājā sindhūnām... nāvam āruhad rajišṭhām.

« Le roi des rivières (libations) est monté sur un navire très rapide (ou direct). »

L'application à Manu des métaphores qui concernent, soit le sauvetage de Bhujyu, soit la sortie de Trita et d'Atri du puits ou de la fosse, a été facilitée par une série de figures parallèles où il est question de lui, et qui reposent sur la même idée fondamentale de la liberté rendue à un exilé ou à un prisonnier fictif ; telles sont les suivantes :

RV., I, 112, 16,

...purā manave gātum išathuḥ

« Autrefois, (ô Açvins) vous avez mis en mouvement la marche pour Manu (c'est-à-dire vous l'avez mis en marche). »

Les Açvins rendent ainsi à Manu le même service qu'à Bhujyu dans les textes cités précédemment.

RV., v, 30, 7,

(indraḥ) manave gâtum ichan

« (Indra) désirant la marche pour Manu »

RV., x, 49, 9,

aham arṇâṃsi vi tirâmi sukratur
yudhâ vidaṃ manave gâtum iṣṭaye

« Moi (Indra) qui accomplis de belles œuvres je traverse les eaux; j'ai trouvé avec mon arme la marche pour Manu, pour (le) mettre en mouvement. »

RV., x, 73, 7,

tvaṃ cakartha manave syonân pathaḥ

« Tu as fait (ô Indra) des chemins faciles pour Manu. »

RV., x, 76, 3,

tad id dhy asya savanaṃ viver apo
yathâ purâ manave gâtum açret.

« Cette coulée qu'il a faite du Soma a ouvert les eaux de manière à procurer jadis la marche à Manu. »

RV., x, 104, 8,

navatiṃ srotyā nava ca sravantīr
devebhyo gātuṃ manuṣe ca vindaḥ

« (O Indra), tu as trouvé quatre-vingt-dix-neuf rivières coulantes et (leur) marche pour les dieux et pour Manu. (C'est-à-dire, tu les as fait couler pour les dieux et pour Manu.) »

Ce dernier passage nous conduit naturellement à ceux qui vont suivre et dans lesquels ce sont les eaux qui sont lâchées pour Manu ; d'où des amphibologies possibles qui conduisaient tout droit à l'idée d'un voyage de Manu sur les eaux en question.

La possibilité de cette confusion est surtout visible au vers du RV., I, 165, 8,

aham etā manave viçvaçcandrāḥ
sugā apaç cakāra vajrabāhuḥ

« J'ai, ayant au bras le *vajra*, rendu ces eaux, qui ont toutes les splendeurs, d'une allure facile pour Manu. »

C'est-à-dire : « Je les ai fait arriver facilement à Manu » ; mais on peut entendre aussi : « Je les ai rendues facilement accessibles à Manu ; je les lui ai rendues faciles à passer. »

Cf. RV. IV, 28, 1,

indro apo manave sasrutaḥ kaḥ

« Indra a rendu les eaux coulantes pour Manu. »

Et I, 52, 8,

manuṡe gātuyann apaḥ

« Indra qui fait aller les eaux pour Manu. »

Ainsi le fait que les eaux coulent pour Manu est devenu une idée védique courante. De là à resserrer la relation et à imaginer que, quand a lieu l'invasion des eaux, ou l'inondation, ou le déluge, Manu sera le survivant de la catastrophe, la transition était naturelle

et la substitution de son rôle au rôle habituel des Açvins y trouve une explication des plus satisfaisantes.

RELATIONS VERBALES. — ÇB. — *Jhasa āsa*, « il devint un jhasa (monstre marin ?) » = Ce mot, malgré la légère différence orthographique est un emprunt évident au texte de l'AV., XI, 2, 25, où l'on trouve cette énumération d'animaux marins :

çiṃçumārā ajagarāḥ purīkayā
jašā matsyā rajasāḥ

« Les dauphins, les grands serpents (boas), les pūrīkayas (animaux aquatiques), les poissons, les rajasas. » (Traduction Bloomfield.)

5

L'idée d'un animal cornu qui sort de la mer se trouve déjà dans le RV., VII, 55, 7 :

sahasraçṛṅgo vṛšabho
yaḥ samudrād udācarat

« Le taureau aux mille cornes qui s'élève de la mer. »

Ce taureau est évidemment une personnification des flammes sacrées qui jaillissent de l'océan des libations.

Le même taureau-Soma est d'ailleurs *giriṣṭha*, « sis sur la montagne » (RV., IX, 95, 4 : cf. IX, 62, 3), quand, au lieu de le considérer comme plongé dans la mer, on le représente au sommet de la montagne formée par les flammes qui l'absorbent.

C'est cette montagne qui devient dans la légende du déluge l'*Uttara-giri*, « la montagne élevée, supérieure (aux eaux) » ou l'*Himavat*, « celle que forme ou nourrit le liquide froid *(hima)* » à laquelle le vaisseau-flamme s'attachera, s'adjoindra, s'identifiera.

Différents passages de l'AV. étaient de nature à suggérer quelques-uns des détails contenus dans ce paragraphe.

Citons d'abord XIX, 39, 7 :

hiraṇyayī naur acarad
dhiraṇyabandhanā[1] *divi*
tatrāmṛtasya cakṣaṇam

« Le vaisseau d'or aux cordages d'or (attachés) dans le ciel (du sacrifice), là où est l'éclat de l'ambroisie, s'est avancé. »

Au vers suivant, le même vaisseau nous est représenté comme arrivé à l'Himavat :

yatra nāvaprabhraṃçanaṃ
yatra himavataḥ çiraḥ

« Là où a eu lieu l'enfoncement du navire ; là où est le sommet de l'Himavat[2]. »

[1] Cf. le *naubandhanam* du *mahâbh.*

[2] Cf. particulièrement dans la version du *Mahābh*, (vers 2790) le passage ainsi conçu : *asmin himavataḥ çṛṅge nāvaṃ badhnīta māciram*, « attache sans retard (dit le poisson à Manu) le vaisseau à cette corne de l'Himavat ». Les textes du RV. et de l'AV. y ont été combinés de telle sorte que le mot *çṛṅga* a été emprunté au premier et le mot *himavat*, au second.

6

L'arbre entouré d'eau auquel s'attache l'échappé du déluge dans le passage du RV., I, 182, 7 (voir ci-dessus p. 125) :

kaḥ svid vṛkšo nišṭhito madhye arṇaso
yaṃ taugryo nādhitaḥ paryašasvajat

a sans aucun doute suggéré le détail correspondant du récit du ÇB.

Relations verbales. — ÇB. — *manor avasarpaṇam* = AV., xix, 39, 7, *navāprabhraṃçanam*

7

Relations verbales. — ÇB. — *cacāra prajākāmaḥ* = RV., x, 183, 1 :

iha prajām iha rayiṃ rarāṇaḥ
pra jāyasva prajayā putrakāma

ÇB. — *pākayajñena īje sa ghṛtaṃ dadhi mastv āmikšām* = RV. viii, 66, 10, *kšīra-*

pākam odanam. — *Taitt. S.*, VI, 2, 5, 2, *tad manor vratam asīt pākayajñasya rūpaṃ puṣṭyai.* — *Taitt. S.*, I, 7, 1, 3, *pākayajñena manur acrāmyat sā iḍā manum upavartata.*

ÇB. — *ghṛtam... apsu juhuvāṃ cakāra* = RV., IX, 71, 3, *apsu yajate.*

ÇB. — *tataḥ...yošit saṃbabhūva* = RV., I, 167, 3, *mimiyakša yešu sudhitā ghṛtācī ... manušo na yošā sabhāvatī.*

ÇB. — *tasyai ha sma ghṛtaṃ pade saṃtišṭhate* = RV., X, 70, 8 :

manušvad yajñaṃ sudhitā
havīṃšīḍā devī ghṛtapadī jušanta

Cf. aussi les mots *sudhitā ghṛtācī* (RV. I, 167, 3), ainsi que RV., III, 29, 4, *iḍāyas tvā pade vayam*, etc., et II, 19, 1, *iḍaḥ pade manušāyat samiddhaḥ.* — *Taitt.*, *S.*, II, 6, 7, 1, *manur hy etām agre 'paçyat ghṛtapadī ity*

āha yad eva aṣyai padād apīḍyata tasmād evam āha.

L'intervention de Mitra et Varuṇa s'explique si l'on rapproche de notre passage :

1° RV., vii, 33, 11 ... *maitrāvaruṇaḥ... urvaçyā ... drapsaṃ skannam.*

2° RV., x, 95, 16 (paroles d'Urvaçī) : ... *ghṛtasya stokam āçnām.*

3° *Taitt. S.*, ii, 6, 7, 1 : *sa (manuḥ) ghṛtaṃ niṣiktam avindat... tau abrūtāṃ mitrāvaruṇau...*

4° *Bṛhad-Devatā*, v, 30 : *tayor* (Mitra et Varuṇa) *satre dṛṣṭvāpsarasam urvaçīṃ retaç caskanda.*

Résumé : Le même texte (1°) met en rapport Mitra et Varuṇa, — Urvaçī, — et une goutte répandue (de soma ou de ghṛta). — Ailleurs (2°), Urvaçī est de nouveau en rapport avec une goutte de ghṛta. — Le tout aboutit, d'une part, à la légende de notre texte, d'après laquelle Mitra et Varuṇa se trouvent là

quand Iḍâ-Urvaçī[1] naît du ghṛta (cf. 3°) ; d'autre part à celle de la *Bṛhad-Devatā* (4°).

8

L'idée qu'Iḍâ est la fille de Manu a été suggérée par les passages védiques tels que celui-ci :

RV, II, 10, 1 :

johūtro agniḥ prathamaḥ pitevelaḥ
pade manušā yat samiddhaḥ

« Lorsqu'Agni le chanteur, le chef, a été allumé par Manu, pareil à un père[2], dans le pied d'Iḍ (ou Iḍā, — la libation) ».

10-11

Voici, entre une infinité d'autres, quelques textes védiques qui donnent déjà Manu comme

[1] La preuve de l'identité d'Iḍā et d'Urvaçī ressort du fait que le fils de cette dernière est appelé Aiḍa, « le fils d'Iḍâ » (RV., x, 95, 18.)

[2] Quoique *pitā* soit au nominatif, il y a tout lieu de croire que la comparaison porte sur Manu *(manušā)* considéré comme le père d'Agni.

le progéniteur des dieux et surtout des hommes. et qui montrent par surcroit que les hommes. à commencer par Manu. personnifient dans ces textes l'élément liquide du sacrifice opposé à l'élément igné figuré par les dieux.

Manu donne son éclat à Agni et lui procure une existence constante.

RV., I, 36. 19 :

ni tvām agne manur dadhe
jyotir janāya çaçvate

Il engendre les dieux.

RV., x, 53. 6 :

manur bhava janayā daivyaṃ janam

Ou, ce qui revient au même, les dieux servent d'intermédiaires entre Agni et Manu ; ils créent l'un par l'autre et représentent l'union de l'un et de l'autre par cela même que, étant à la fois l'un et l'autre, ils la réalisent.

RV., I, 36, 10 :

yaṃ tvā devāso manave dadhuḥ

« Toi (Agni) que les dieux ont établi pour Manu. » — C'est-à-dire, pour sacrifier au nom de Manu, pour saisir et porter l'offrande dont il est le symbole.

Le passage suivant, RV., I, 96, 2 :

sa (agniḥ)... imāḥ prajā ajanayan manūnām

« Il (Agni) a engendré ces créatures des Manus », —

montre, d'une part, sur quelle formule s'est établie l'idée que Manu est le père des hommes et, de l'autre, comment l'expression védique *prajā manuṣas* (ou, au pluriel, *manūnām*) n'impliquait nullement cette idée à l'origine, attendu qu'il s'agit non pas des hommes réels, mais des Somas enflammés.

Par là s'explique aussi la formule *manuṣ*

pitā « Manu le père » (RV., I, 80, 16; I, 114, 2; II, 33, 13, etc.), et le rôle qu'elle a joué dans le développement de l'idée en question. Tenir compte surtout de RV., X, 100, 5:

yajño manuḥ pramatir naḥ pitā

« Manu, le père, qui est l'oblation, la pensée (cf. *manas*) venant de nous (sacrificateurs) » — ; mais avec la possibilité d'entendre « Manu *notre* père, etc. »

D'autres formules védiques donnaient à entendre d'une manière plus ou moins directe que Manu est en même temps le père des hommes et le sacrificateur originel. Ainsi, RV., VI, 14, 2: *agnim hotāram īḷate yajñešu manušo viçaḥ*, « les demeures de Manu (les éléments liquides du sacrifice) appellent dans les oblations Agni sacrificateur ».

Mais on pouvait entendre et on a entendu: « Les races (humaines) issues de Manu, etc. »

De même, l'expression *hotā manurhitaḥ* appliquée à Agni (RV., I, 14, 11; VI, 16, 9;

cf. VIII, 19, 21, etc.) et qui signifie « le sacrificateur établi (créé, engendré) par Manu (-Soma) » a paru signifier « (le feu sacré) établi (c'est-à-dire allumé) par l'homme » à titre de sacrificateur, et viser l'institution ou la tradition du sacrifice, au lieu d'être tout simplement la description figurée du phénomène qui consiste, quand l'acte sacré s'accomplit, dans le changement de la libation en flamme.

Semblable amphibologie d'ailleurs à propos de l'expression *manušvat* « ce qui est doué de Manu (ou de Soma) », par exemple.

RV., V, 21, 1 :

manušvat tvā ni dhīmahi
manušvat sam idhīmahi

« (O Agni), nous te donnons l'oblation, nous allumons l'oblation. » Et non pas (comme Grassmann et autres) : « Nous t'établissons comme Manu, nous t'allumons comme Manu. »

Tout ce qui précède est de nature à montrer à quel point était préparée par les formules védiques la conception du ÇB. qui nous représente Manu dans la double fonction de sacrificateur et de père de la race humaine. Il est l'un par l'autre, parce que l'idée mère est une et que sacrifier, et produire les *prajās*, ou les créatures (ou les manifestations), du sacrifice, est une seule et même chose.

NOTE SUPPLÉMENTAIRE SUR LA CONFUSION DES DIEUX ET DES HOMMES DANS LES TEXTES AVESTIQUES

Cette confusion, qui nous donne la clé du mythe védique de Manu, et qui résulte du fait que les *marta*, les *martya* ou les *mṛta* sont les éléments inactifs du sacrifice, et non pas les hommes morts ou destinés à mourir [1],

[1] Voir mes *Premieres formes de la religion et de la tradition dans l'Inde et la Grèce*, p. 48, seqq. — Dans

éclate particulièrement, et avec toutes les contradictions qu'elle implique, dans le passage des livres zoroastriens (*Yasna*, IX, 4 [1]), où Vivañhat (le védique Vivasvat) est donné comme « le premier des *mortels* qui prépara le Haoma (Soma) pour le monde des corps ». — Or, Vivasvat dans le RV. est un nom d'Agni (I, 53, 1, etc.)[2], le *dieu* par excellence.

La solution de la difficulté nous est fournie par le texte même d'où elle résulte. Le Haoma que prépare Vivañhat (c'est-à-dire qu'il présente en sa propre personne, qu'il constitue, qu'il *est*) « éloigne de la mort ». En le buvant, Vivañhat, de mort qu'il était auparavant, devient vivant (cf. le dieu Agni dans les formules védiques, et les divinités

certains cas, la même confusion a été favorisée par l'emploi des mots *nṛ*, *vīra*, *jana*, etc., « homme ou mâle », pour désigner les Somas fécondants et forts, ou réconfortants.

[1] J. Darmesteter. — *Le Zend-Avesta*, I, 85.

[2] Ou plutôt d'Agni-Soma.

homériques affaiblies ou près de s'éteindre, que l'ambroisie ravive).

L'identité première du Haoma et de Vivañhat explique d'ailleurs que le Haoma lui-même soit interpellé par Zarathrusthra *(loc. cit.)* sous le nom d'*homme* « avec bel être d'immortel ». L'un et l'autre (et parce que les deux ne sont qu'un) sont morts, mortels ou hommes, avant l'apothéose qui résultera de leur transformation d'oblation liquide en flamme sacrée.

Les mêmes remarques s'appliquent d'ailleurs à Zarathusthra lui-même dont J. Darmesteter a pu dire très justement : « Zarathusthra, né du Haoma, bu par Pourushaspa [1] est une incarnation du Haoma : c'est Haoma fait homme, une sorte de Dionysos iranien [2]. »

[1] Cf. Agni aux nombreux chevaux.

[2] ZA. III, LXXIX. — Au nom de Zarathusthra qui signifie, d'après Darmesteter *(loc. cit.*, LXXVI), chameau jaune (ou plutôt brillant), cf., non seulement sc. véd.

haryaçva, mais aussi les expressions védiques *haryataḥ ... vṛšā*, *haritaḥ ... vṛšā*, *harit açvā*, *hariḥ ... vṛšā*, qui désignent toutes des personnifications du Soma allumé sous la forme de coursiers (ou de bêtes de somme) brillants. — D'un autre côté, la légende rapportée par Darmesteter (*loc. cit.*, LXXIX) et d'après laquelle « Zoroastre s'étant approché trois fois de sa femme Hvogvi, chaque fois le germe tomba à terre et fut déposé par l'Ized Neryosengh dans le lac Kasava où il rend enceinte à trois reprises une jeune fille vierge se baignant dans ce lac, » apparente Zoroastre au taureau (*ukšāṇam*) rapproché de la goutte (de Soma; cf. RV. IX, 89, 2) qui se développe dans les eaux (*apsu drapsaṃ vāvṛdhānam*) au vers IX, 85, 10 du RV.

PURŪRAVAS ET URVAÇĪ

Les recherches qui précèdent sur l'origine du conte du Petit Poucet et de la légende brahmanique du déluge ont montré au lecteur les procédés de formation de ces récits. Ils ne sont devenus tels qu'à la suite d'une coordination progressive de formules des hymnes liturgiques, où les influences verbales et les interprétations superficielles et arbitraires ont eu une très grande part. En résumé, ces récits se sont développés au gré de circonstances absolument indépendantes de la signification et de l'usage originels des matériaux avec lesquels ils ont été construits. On peut les comparer à ces édifices du moyen âge dont les moellons retaillés ont été empruntés à des murailles de forteresses antiques ou de tem-

ples païens. Les légendes ainsi refaites ont conservé çà et là la *lettre* des anciens textes, mais combinée dans un *esprit* tout différent de celui qui présidait à son premier emploi.

Cette sorte d'architecture littéraire de seconde formation dont les procédés sautent aux yeux dans les exemples qui précèdent, n'a pas bénéficié jusqu'ici auprès des savants de toute l'attention qu'elle mérite. Ou bien, ils ont négligé ce côté si intéressant pourtant du devenir des idées védiques, ou bien ils ont tenté de l'expliquer par une hypothèse qui est l'inverse même de la vérité, à savoir que les hymnes, au lieu de constituer les matériaux des *Brâhmaṇas* ne sont que la mise en œuvre parallèle sous une forme métrique de conceptions communes. De part et d'autre on serait en présence, quand il s'agit de récits légendaires, de narrations plus ou moins développées, mais conçues dans le même esprit, renfermant les mêmes données fondamentales et mutuellement attribuables à la même ori-

gine traditionnelle et populaire [1]. Cette hypothèse est celle de M. le professeur Oldenberg dans ses travaux sur les *Akhyânas* [2] et de MM. Pischel et Geldner dans leurs *Etudes védiques* [3].

En pareille matière, rien ne vaut le témoignage des textes et rien ne saurait dispenser de leur usage direct. Le meilleur moyen de montrer l'erreur de ces savants sera donc d'examiner après eux le développement d'une des légendes à laquelle ils ont particulièrement eu recours pour appuyer leur théorie.

Telle est, par exemple, celle de Purūravas et d'Urvaçī que rendent d'ailleurs si intéressante l'originalité des détails qui la constituent et la popularité dont elle a joui en passant en Occident soit sous la forme ancienne du

[1] C'est par là que cette école se rattache à celle du *folk-lore*. Pour celle-ci et celle-là, l'imagination populaire serait la source de la mythologie.

[2] Dans le *Journal de la Société asiatique d'Allemagne*, vol. 37 et 39.

[3] I, p. 243, seqq.

conte de Psyché et l'Amour, soit sous le costume médiéval de l'histoire de Mélusine[1].

Je me bornerai à rappeler brièvement, en guise d'introduction, qu'au point de vue de M. Oldenberg certains hymnes du Rig-Véda rapprochés des Brâhmaṇas correspondants et particulièrement l'hyme X, 95, supposent des parties en prose actuellement perdues qui reliaient entre eux les vers de ces hymnes ; qu'à celui de M. Geldner ces mêmes vers au lieu d'avoir provoqué le développement de parties explicatives en prose, sont les restes de récits composés primitivement de prose et de vers ; tandis que, contrairement à l'un et à l'autre, j'estime que l'hymne s'est suffi à

[1] Indépendamment de la version, sans doute originelle, du *Çatapatha-Brâh*, la légende de Purûravas et Urvaçî a été reprise dans le *Kâṭhaka*, VIII, 10, dans le *Commentaire* sur la *Sarvânukramaṇî* du RV. de Saḍguruçiṣya, p. 156, dans le *Harivaṃça*, vers 1363, seqq., dans le *Viṣṇu-Purāṇa*, VI, 6, 19 seqq , dans la *Bṛhad-devatâ*, dans l'édition du RV. de M. Müller, VI, p. 18, seqq.. dans le *Kathâsaritsâgara*, XVII, 4 seqq., dans le *Mahābhârata*, I, 75, 18 seqq. et dans le drame de Kālidāsa, intitulé *Vikramorvaçî*.

lui-même dès le principe et qu'il a précédé et inspiré le Brâhmaṇa correspondant et tous les récits qui s'y rattachent.

C'est ce que tout ce qui va suivre aura pour objet de démontrer.

TEXTE ET TRADUCTION DU RÉCIT

DU ÇATAPATHA-BRAHMANA

1

urvaçī hāpsarāḥ. purūravasam aiḍaṃ cakame taṃ ha vindamānovaca triḥ sma māhno vaitasena daṇḍena hatād akāmāṃ sma mā nipadyāsai mo sma tvā nagnaṃ darçam eša vai na strīṇām upacāra iti

« Urvaçī était une Apsaras. Elle aima Purūravas le fils d'Iḍā. L'ayant rencontré elle lui dit : — « Frappe-moi trois fois par jour avec la verge, avec le bâton. — Ne me renverse pas (sous toi) sans mon bon vouloir. — Que je ne te voie jamais (tout) nu. — (Agir autrement) n'est pas dans les usages des femmes ».

2

sā hāsmiñ jyog uvāsa. api hāsmād garbhiṇy āsa tāvaj jyog ghāsminn uvāsa tato ha gandharvāḥ samūdire jyog vā iyam urvaçī manuṣyesv ūvātsīt upajānīta yatheyaṃ punar āgached iti tasyai hāvir dvyuranā çayana upabadhāsa tato ha gandharvā anyataram uraṇaṃ pramethuḥ

« Elle demeura longtemps chez lui. Elle devint enceinte de lui, pendant le long temps qu'elle demeura chez lui. Les Gandharvas[1] se dirent entre eux : — « Voilà longtemps que cette Urvaçī demeure chez les hommes. Il faut imaginer un moyen pour qu'elle revienne (avec nous). » — Une brebis qui avait deux agneaux était attachée à son lit. Les Gandharvas enlevèrent de force l'un des deux agneaux. »

[1] Les époux des Apsaras, dans la mythologie brâmahnique ; les feux sacrés qui crépitent unis aux libations, dans les textes védiques.

3

sā hovāca avīra iva bata me 'jana iva putraṃ harantīti dvitīyaṃ pramethuḥ sāha tat haivovāca

« Elle dit : — « Hélas ! je suis comme si j'étais sans homme, sans personne. Ils m'enlèvent mon fils ! » — Ils enlevèrent le deuxième (agneau) et elle dit la même chose. »

4

atha hāyam īkšāṃ cakre. kathaṃ nu tad avīraṃ katham ajanaṃ syād yatrāhaṃ syām iti sa nagna evānūtpapāta ciraṃ tan mene. yad vāsaḥ paryadhāsyata tato ha gandharvā vidyutaṃ janayāṃ cakrus taṃ yathā divaivaṃ nagnaṃ dadarça tato haiveyaṃ tirobabhūva punar aimīty et tirobhūtāṃ sa ādhyā jalpan kurukšetraṃ samayā cacārānyataḥplakšeti bisavatī tasyai hādhyantena vavrāja tad dha tā apsarasa ātayo bhūtvā paripupluvire

« Elle eut cette pensée : — « N'y aurait-il pas d'homme, n'y aurait-il personne ici où je suis ? » — Il (Purūravas) se leva (tout) nu, (car) il lui aurait semblé (trop) long de revêtir ses habits. Alors les Gandharvas produisirent un éclair. Elle (Urvaçī) le vit tout nu comme en (plein) jour. Alors elle disparut en disant : « Je reviens ». — Il (Purūravas) poursuivit la disparue et, murmurant sous l'effet du souci, il parcourut le Kurukšetra. (Là) était un étang de lotus appelé Anyataḥplakša[1]. Il erra au bord. Alors des Apsaras, qui étaient devenues des cygnes, vinrent nager autour (de lui). »

5

taṃ heyaṃ jñātvovāca. ayaṃ vai sa manušyo yasminn aham avātsam iti tā hocus tasmai vā āvirasām eti tatheti tasmai hāvir āsuḥ

« Elle (Urvaçī) l'ayant reconnu dit : —

[1] Figure des eaux de la libation.

« Voilà l'homme chez lequel j'ai habité. » — Les (Apsaras) lui dirent : — « Nous voulons nous montrer à lui ». — « Bien », dit (Urvaçī). — Elles se montrèrent à lui. »

6

taṃ hāyaṃ jñātvābhiparovāda
haye jāye manasā tiṣṭha ghore
vacāṃsi miçrā kṛṇavāvahai nu,
na nau mantrā anuditāsa ete
mayaḥ karan paratare canāhan
ity upa nu rama saṃ nu vadāvahā iti haivaināṃ tad uvāca

« Il (Purūravas) l'ayant reconnue lui dit :

« Ah ! ma femme, dresse-toi, ô ardente, à l'aide de la pensée (libation). Produisons des voix réciproques [1]. Ces paroles que nous n'exprimerions pas ne placeraient pas le réconfort dans le jour (la flamme) supérieur [2]. »

[1] Par nos crépitements.

[2] L'absence de nos crépitements correspondrait à l'absence des flammes et de l'œuvre même du sacrifice. — La traduction de ce vers védique et de ceux qui sui-

gnement suprême[1]; autrement, il restera gisant dans le sein de l'Immobile, ou bien les loups ravisseurs le mangeront[2].

— « Le très brillant ou bien se pendra, ou bien se précipitera, de sorte que les chiens ou les loups le mangeront. » — Tel fut le langage qu'il lui tint. »

9

taṃ hetarā pratyuvāca

purūravo mā mṛthā mā pra papto
mā tvā vṛkāso açivāsa u kšan,
na vai straināni sakhyāni santi
sālāvṛkānāṃ hṛdayāny etā

iti maitad ādṛthā na vai strainaṃ sakhyam asti punar gṛhān ihīti haivainaṃ tad uvāca

« L'autre (Urvaçī) lui répondit :

[1] Allusion au feu sacré qui s'éloigne de la libation en s'élevant dans les airs.

[2] Dans l'hypothèse de l'absence de sacrifice, le feu sacré est considéré comme gisant dans le néant ou en proie à des monstres qui l'arrêtent ou le dévorent.

« O Purūravas, ne meurs pas; ne te précipite pas; que les méchants loups ne te dévorent pas[1]. Ces amitiés féminines ne sont pas ces cœurs de bêtes féroces[2].

« Ne persiste pas (à croire) qu'il n'y a pas d'amitié à attendre des femmes. Reviens à la maison. » — Tel fut le langage qu'elle lui tint. »

10

yad virūpācaraṃ martyeṣu
avasaṃ ratrīḥ çaradaç catasraḥ,
ghṛtasya stokaṃ sakṛd ahna āçnāṃ
tād evedaṃ tātṛpāṇā carāmi

iti tad etad uktapratyuktaṃ pañcadaçarcaṃ bahvṛcāḥ prāhus tasyai ha hṛdayam āvyayāṃ cakāra

« Lorsque, sous une forme différente (de celle que j'avais auparavant), j'ai revêtu chez

[1] Différentes alternatives auxquelles est exposé métaphoriquement le feu sacré non allumé, ou Agni non né.

[2] Les libations amies agissent tout autrement à l'égard de Purūravas-Agni.

les morts les nuits, (à savoir) les quatre automnes, j'ai mangé une fois une goutte du *ghṛta* du jour. M'en étant donc rassasiée, je me suis mise en mouvement[1]. »

Ce dialogue formé de quinze vers est exposé dans le recueil des vers (le Rig-Véda). — Le cœur lui faiblit. »

11

sā hovāca saṃvatsaratamīṃ rātrim āgachatāt tan ma ekāṃ rātrim ante çayitāse jāta u te' yaṃ tarhi putro bhaviteti sa ha saṃvatsaratamīṃ rātrim ājagām ed dhiraṇyavimitāni tato hainam ekam ūcur etat prapadyasveti tad dhāsmai tām upaprajighyuḥ

[1] Urvaçī-libation, avant d'être allumée, était de couleur sombre et chez les morts, elle est devenue brillante et active après avoir revêtu les eaux obscures comparées à la nuit, mais aussi destinées à briller comme les quatre saisons composées de jours brillants, et après avoir mangé le ghṛta-libation. — Pour la métaphore, les quatre automnes = l'année = les jours = les libations enflammées brillantes comme le jour, cf., RV., I, 164, 11, où les 720 jours et nuits de l'année impliquent la même expression figurée.

« Elle dit : — « Tu viendras la nuit d'aujourd'hui en un an ; à ce terme, tu reposeras une nuit avec moi et il te naîtra un fils. » — Il revint à la nuit à un an de là. Il rencontra des palais d'or. Ils (les Gandharvas) lui dirent à lui seul : — « Entre là. » — (Puis) ils l'introduisirent (Urvaçī) auprès de lui. »

12

sā hovāca. gandharvā vai te prātar varaṃ dātāras taṃ vṛṇāsvā iti taṃ vai me tvam eva vṛṇīšveti yušmākam evaiko' sānīti brūtād iti tasmai ha prātar gandharvā varaṃ daduḥ sa hovāca yušmākam evaiko' sānīti

« Elle dit : — « Les Gandharvas te donneront ce matin un choix à faire. Choisis ! » — « Choisis-le pour moi », dit-il. — « Dis, repartit-elle : « Puissé-je devenir un des vôtres ! » — Au matin, les Gandharvas lui donnèrent un choix (à faire). Il (leur) dit : — « Puissé-je devenir un des vôtres ! »

13

te hocuḥ na vai sā manušyešv agner yajñiyā tanūr asti yayešṭhvāsmākam ekaḥ syād iti tasmai ha sthālyām opyāgniṃ pradadur anenešṭhvāsmakām eko bhavišyasīti taṃ ca ha kumāraṃ cādāyāvavrāja so' raṇya evāgniṃ nidhāya kumāreṇaiva grā-mam eyāya punar aimīty et tirobhūtaṃ yo' gnir açvatthaṃ taṃ yā sthālī çamīṃ tāṃ sa ha punar gandharvān eyāya.

« Ils dirent : — « Le corps d'Agni destiné au sacrifice avec lequel, quand on sacrifie, l'un (d'eux) devient l'un des nôtres, n'est pas (encore) chez les hommes. » — Ayant allumé du feu dans un pot, ils le lui remirent en disant : — « Après avoir sacrifié avec ce (feu), tu deviendras l'un des nôtres. » — Il prit son jeune fils avec lui et s'en alla. Après avoir déposé le feu dans une forêt, il revint au village avec l'enfant en disant : « Je reviens. » — Il trouva

le feu disparu, il était passé dans un figuier et le pot dans une mimosa. Il revint vers les Gandharvas. »

14

te hocuḥ. saṃvatsaraṃ cātusprāçyam odanaṃ paca sa etasyaivāçvatthasya tisras tisraḥ samidho ghṛtenānvajya samidvatībhir ghṛtavatībhir ṛgbhir abhyādhattāt sa yas tato' gnir janitā sa eva sa bhaviteti.

« Ils (lui) dirent: — « Fais cuire pendant un an une bouillie de riz qui suffise pour quatre; enduis de ghṛta trois copeaux de bois de ce figuier et accompagne-les de vers (du Rig-Véda) où se trouvent les mots *combustible* (et) *ghṛta.* Le feu qui viendra de là sera celui-là (qu'il faut). »

15

te hocuḥ. parokšam iva vā etad āçvatthīm evottarāraṇīṃ kurušva çamīmayīm adharāraṇiṃ sa yas tato 'gnir janitā sa eva sa bhaviteti

Ils (lui) dirent : — « Ceci est en quelque sorte (encore) obscur : fais une araṇi[1] supérieure en bois de figuier et une araṇi inférieure en bois de mimosa. Le feu qui viendra de là sera celui-là (qu'il faut). »

16

te hocuḥ. parokšam iva vā etad āçvatthīm evottarāraṇiṃ kurušvāçvatthīm adharāraṇiṃ sa yas talo'gnir sa eva sa bhaviteti

« Ils (lui) dirent : — « Ceci est quelque sorte (encore) obscur : fais une araṇi supérieure en bois de figuier et une araṇi inférieure en bois de figuier. Le feu qui viendra de là sera celui-là (qu'il faut). »

17

sa āçvatthīm evottarāraṇiṃ cakre. āç-

[1] L'araṇi est l'un des deux morceaux de bois dont on se sert pour produire le feu par friction. Dans le style védique, ce mot *araṇi* s'emploie toujours au figuré pour désigner le réceptacle latent du feu sacré non né, la libation obscure.

vatthīm adharāraṇiṃ sa yas tato' gnir jajñe sa eva sa āsā teneṣṭvā gandharvāṇām eka āsa tasmād āçvatthīm evottarāraṇiṃ kurvītāçvatthīm adharāraṇiṃ sa yas tato' gnir jāyate sa eva sa bhavati teneṣṭvā gandharvāṇām eko bhavati.

« Il fit une araṇi supérieure en bois de figuier et une araṇi inférieure en bois de figuier. Le feu qui provint de là fut le feu même (qu'il s'agissait d'obtenir). Il s'en servit pour sacrifier et il devint l'un des Gandharvas.

Qu'on fasse donc une araṇi supérieure en bois de figuier et une araṇi inférieure (également) en bois de figuier. Le feu qui provient de là est le vrai feu. En sacrifiant avec lui, on devient l'un des Gandharvas. »

TEXTE ET TRADUCTION DE L'HYMNE X, 95

DU RIG-VÉDA

1

Voir ÇB., § 6. — Purūravas (Agni) s'adresse par ses crépitements à Urvaçī (la libation).

2

Voir ÇB., § 7. — Réponse d'Urvaçī.

3

Vers descriptif sans rapport direct avec le dialogue qui précède.

išur na çriya išudher
asanā gošāḥ çatasā na raṃhiḥ,
avīre kratau vi davidyutan
norā na māyuṃ citayanta dhunayaḥ

« (Il y a là) comme une flèche (celle du feu) pour l'éclat du carquois (ce qui est censé contenir le feu comparé à une flèche, la libation); (il y a là) celle qui court (la libation enflammée), pareille à un trait qui acquiert

des vaches (du lait-réconfort), cent vaches. Il y a eu comme un éclair dans le constructeur privé de mâle[1]; les crépitements (de la flamme) ont, pareils à une brebis, allumé un bêlement[2] ».

4

Vers descriptif comme le précédent.

sā vasu dadhatī çvaçurāya
vaya ušo yadi vasty antigṛhāt,
astaṃ nanakše yasmin cākan
divā naktaṃ çnathitā vaitasena

« Elle (la libation allumée) ayant établi le bon (Soma) pour son beau-père (le père de son époux, le Soma[3]), si elle désire le réconfort de l'aurore[4] venant de la maison qui

[1] Le Soma constructeur ou producteur *(kratu)* du feu sacré, mais considéré comme inactif et, à ce titre, privé de son énergie spécifique personnifiée sous la figure d'un mâle *(vīra)*.

[2] Le Soma-brebis (cf. le Soma-vache) bêle, c'est-à-dire crépite en s'enflammant.

[3] Le Soma se nourrit du Soma.

[4] L'aurore-flamme sacrée possède le réconfort (ou Soma) qui lui donne la vie.

fait face à la sienne[1], elle a trouvé une demeure en laquelle elle a goûté le plaisir (quoique) blessée par la flèche[2], (comme) la nuit (la libation obscure) par le jour (le feu sacré[3]). »

5

Le poète place dans la bouche d'Urvaçī une paraphrase, sous forme dialoguée, du deuxième hémistiche du vers précédent.

triḥ sma māhnaḥ çnathayo vaisena-
ta sma me' vyatyai pṛṇāsi,
purūravo' nu te ketam āyaṃ
rājā me vīra tanvas tad āsīḥ

« D'un côté, tu m'as frappée trois fois avec la flèche (ou la verge) du jour (feu sacré) ;

[1] Dès l'instant où diverses personnifications de la libation allumée sont mises en regard les unes des autres, chacune d'elles peut être considérée comme ayant sa demeure particulière.

[2] Double allusion à la flèche du feu qui perce la libation et à la copulation.

[3] Le feu, comparé au jour, perce la libation obscure comparée à la nuit.

d'un autre côté, tu as pris plaisir en moi malgré ma résistance. O Purūravas, je m'abandonne à ton désir ; ô mâle, tu as été le roi (le directeur) de mon corps, de mon développement[1]). »

6

Retour au style descriptif.

yā sujūrṇiḥ çreṇiḥ sumnaāpir
hradecakšur na granthinī caraṇyuḥ,
tā añjayo' ruṇayo na sasruḥ
çriye gāvo na dhenavo' navanta

« Celles qui sont la très brillante, l'éclatante, la bienveillante amie, (la pareille à celle qui aurait) un œil dans la mer, l'accrochée, l'active[2], — celles-là, pareilles à de rouges

[1] C'est-à-dire, c'est toi qui me développes sous la forme de tes flammes.

[2] Série d'épithètes de la libation enflammée personnifiée. — *hradecakšuḥ*, « l'œil-feu dans le liquide (des libations) ».

collyres, ont coulé[1]; comme des vaches qui allaitent, elles ont mugi pour l'éclat[2]. »

7

Description sous forme d'apostrophe à Purūravas.

sam asmin jāyamāna āsata gnā
utem avardhan nadyaḥ svagūrtāḥ,
mahe yat tvā purūravo raṇāyā-
vardhayan dasyuhatyāya devāḥ

« Les mères (les liqueurs nourricières) ont résidé en lui quand il (Purūravas-Agni) est né. Les rivières qui se célèbrent elles-mêmes (en crépitant) l'ont fait croître; alors que, ô Purūravas, les dieux t'ont fait croître[3] pour la grande jouissance (pour boire le Soma) qui détruit les Dasyus[4]. »

[1] Les liquides sacrés coulent sous la forme de flammes rouges.
[2] Figure analogue à celle du 2e hémistiche du vers 3.
[3] Les dieux, qui sont identiques à Agni, le font croître par leur propre croissance.
[4] Quand Agni boit le Soma, les Dasyus ou les obstacles personnifiés sous une forme démoniaque, sont anéantis.

8

Reprise de la forme dialoguée : Purūravas interpellé au vers précédent est censé répondre.

sacā yad āsu jahatīšv atkam
amānušīšu mānušo niševe,
apa sma mat tarasantī na bhujyus
tā atrasan rathasprço nāçvāḥ

« Lorsque le mâle (ou le viril) goûta à celles qui n'avaient pas le mâle [1], après qu'elles eurent abandonné leur vêtement à l'aide de leur compagnon [2], (alors) le jouisseur [3] s'est éloigné de moi comme une (femme) tremblante ; elles se sont agitées comme des chevaux (qui courent) attelés au char (du feu sacré). »

[1] Les libations avant leur union avec le Soma enflammé appelé si souvent « le mâle ».

[2] Elles sont comme vêtues ou voilées avant de se manifester sous une forme ignée, et cette manifestation a lieu au contact du mâle Soma qui devient leur compagnon. — *Sacā*, instrumental de *sac*, « compagnon ».

[3] Bhujyu, autre nom d'Agni-Purūravas se sépare de celui-ci par le fait même du dédoublement de la personne qui résulte du dédoublement du nom.

9

Reprise de la description.

yad āsu marto amṛtāsu niṣpṛk
saṃ kṣoṇībhiḥ kratubhir na pṛṅkte,
tā ātayo na tanvaḥ çumbhata svā
açvāso na krīḷayo dandaçānāḥ

« Lorsque le mortel s'unissant à ces non-mortelles[1] s'en alimente comme avec des eaux productrices (du feu sacré), pareilles à des cygnes[2] elles embellissent leurs corps[3] ; elles sont pareilles à des chevaux qui dansent (et) qui mordent[4]. »

10

Le poète rend la parole à Purūravas (au premier hémistiche seulement).

[1] Point de vue opposé à celui du 1er hémistiche du vers précédent : le mortel ou le mort est Agni antérieurement à sa manifestation ou à son union avec les eaux sacrées considérées comme non mortes, actives, ou manifestées, c'est-à-dire allumées.

[2] Se rappeler la comparaison fréquente, dans les hymnes, des flammes sacrées à des oiseaux.

[3] Elles se développent sous une forme brillante.

[4] Allusion aux flammes qui dévorent les libations.

vidyun na yā patantī davidyod
bharantī me apyā kāmyāni,
janiṣṭo apo naryaḥ sujātaḥ
prorvaçī tirata dīrgham āyuḥ

« (C'est) elle (la libation) qui, pareille à un éclair, a brillé en s'envolant (en s'enflammant), m'apportant[1] les choses agréables qui proviennent des eaux. Qu'un (fils) bien né (Agni), issu du mâle, naisse des eaux ! Puisse Urvaçī traverser ce large réconfort[2] ! »

11

Réponse d'Urvaçī interpellée par Purūravas.

jajniṣa itthā gopīthyāya hi
dadhātha tat purūravo ma ojaḥ,
açāsaṃ tvā viduṣī sasminn ahan
na ma āçṛṇoḥ kim abhug vadāsi

« Tu es né pour boire le lait de vache (la

[1] A moi, Purūravas-Agni.
[2] Sortir brillante des eaux sacrées.

libation) ; tu as établi, ô Purūravas, ce réconfort[1] qui vient de moi. T'ayant reconnu dans ce jour (feu sacré), je t'ai parlé[2]. Ne m'as-tu pas entendue ? Pourquoi t'adresses-tu à ce qui est sans nourriture[3]? »

12

Reprise de la description sous la forme de questions à énigmes.

kadā sūnuḥ pitaraṃ jāta ichāc
cakran[4] *nāçru vartayad vijānan,*
ko dampatī samanasā vi yuyod
adha yad agniḥ çvacureṣu dīdayat

« Quand est-ce que le fils aussitôt né recherche son père[5] ? En le reconnaissant, il a

[1] C'est en toi et par toi qu'il se manifeste.

[2] J'ai crépité.

[3] Ou, comment peux-tu parler étant sans nourriture, puisque tu ne t'adresses pas à moi et que je suis seule à pouvoir t'en offrir ?

[4] *cakran* pour *cakram*, par assimilation régulière, quoique tombée en désuétude.

[5] Le fils Agni crépite en naissant et semble appeler son père le Soma.

fait tourner une larme comme une roue [1]. Qui a séparé les deux époux qui avaient le même *manas* [2], alors qu'Agni a brillé chez ses beaux-pères [3]? »

13

Le poète rend la parole à Urvaçī qui s'exprime en conséquence de la description qui précède; cf. v. 5.

prati bravāṇi vartayate açru
cakran na krandad ādhye çivāyai,
pra tat te hinavā yat te asme
parehy astaṃ na hi mūra māpaḥ

« Que je parle [4] à celui qui a fait tourner une larme [5]. Il a crié comme une roue [6] pour (obtenir) la bonne pensée (le Soma). Je veux

[1] La roue de flamme du char d'Agni qui est issue du liquide sacré comparé à une larme, par allusion à ses cris (crépitements).
[2] Agni et la libation ont le Soma-manas en commun.
[3] Si l'on considère qu'Agni est resté chez ses beaux-pères, les Somas, il ne sera plus avec sa femme; cf., v. 4.
[4] Moi, la libation personnifiée sous le nom d'Urvaçī.
[5] Cf. vers précédent, notes 4 et 5.
[6] La roue crépitante du char d'Agni.

t'abandonner ce que j'ai pour toi (la libation). Viens à (ma) demeure. Car, ô engourdi, tu ne m'as pas obtenue[1]. »

14

Voir ÇB., § 8. — Descriptif.

15

Voir ÇB., § 9. — Urvaçī reprend la parole à propos de la description du vers précédent; cf. v. 5 et 13.

16

Voir ÇB., § 10. — Suite des paroles d'Urvaçī.

17

Dialogue : Vasiṣṭha-Purūravas s'adresse à Urvaçī.

antarikšaprām rajaso vimānīm
upa çikšāmy urvaçīm vasiṣṭhaḥ,

[1] Tant que tu n'es pas éveillé ou allumé.

upa tvā rātiḥ sukṛtasya tiṣṭhān
ni vartasva hṛdayaṃ tapyate me

« (Moi) Vasiṣṭha (autre nom de Purūravas-Agni), je m'adresse à Urvaçī qui s'avance dans l'*antarikša* [1], qui développe l'obscurité[2]. Qu'en toi réside le don du bien-produit[3] ! Approche-toi ! mon cœur est enflammé[4]. »

18

Conclusion dans laquelle Agni-Purûravas est considéré, non plus comme l'amant, mais comme le fils d'Iḍâ-libation ; cf. vers 10.

iti tvā devā ima āhur aiḷa
yathem etad bhavasi mṛtyubandhuḥ,

[1] Dans le ciel brillant, c'est-à-dire qui lui devient semblable en s'allumant.

[2] La libation allumée est un développement de la libation obscure.

[3] Le don du bien-produit, c'est-à-dire celui qui, sous forme d'oblation, est offert au feu sacré bien développé grâce à ce don même.

[4] Le feu brille et brûle au sein ou au cœur de la libation, qui est aussi le sien.

prajā te devān haviṣā yajāti
svarga u tvam api mādayāse

« Par de telles paroles les dieux t'ont appelé, ô fils d'Iḍā. Tel que tu es, tu es attaché à la mort[1]. Que ta poussée accroisse les dieux par l'oblation! Puisses-tu goûter toi-même au Soma dans le ciel (au sein du feu sacré) ! »

OBSERVATIONS GÉNÉRALES

SUR LA COMPOSITION DE L'HYMNE ET CELLE DU BRAHMANA

1

Dans le Brâhmaṇa, la légende de Purūravas et d'Urvaçī est amenée tout à fait comme celle du déluge ; dans les deux cas, il s'agit d'expliquer un rite. Cette fois, l'auteur a voulu montrer comment, par des moyens liturgiques, un homme peut s'élever au rang de Gand-

[1] La libation allumée ou vivante = Agni, procède de la libation morte ou obscure.

harva. Mais avant le comment, vient le pourquoi : Purūravas aime l'Apsaras Urvaçī et ne peut se réunir à elle qu'en devenant Gandharva. Tout le récit proprement dit a pour but de mettre cette situation en relief.

Les circonstances suivantes démontrent que l'interprétation de l'hymne x, 95, sur laquelle s'appuie ce récit, a été faite d'après les idées brâhmaniques, et non pas d'après les idées védiques.

1° Purūravas, fils d'Iḍā ou de la libation (vers 18), n'est pas un homme réel, mais bien une personnification mythique.

2° Il n'y a pas de progression véritable dans le récit. Le rapprochement des vers 4 et 16 montre que l'auteur du Brâhmaṇa sépare à tort la première et la seconde union des deux amants. Dans les deux cas, il s'agit de la même circonstance : le mariage du feu sacré et de la libation raconté ou suggéré deux fois en termes différents. La distinction n'est que verbale et les détails correspondants de

la légende sont eux-mêmes d'origine purement verbale.

3° La même confusion, et résultant des mêmes causes, s'est produite entre Purūravas et le fruit de ses amours avec Urvaçi[1]. Les deux ne sont qu'un et personnifient de concert le feu sacré ou Agni. C'est ce qui ressort en toute évidence du rapprochement des vers 7, 10, 11 et 18.

Conclusion. — Tout le cadre du récit résulte d'une fausse interprétation des textes d'où il est tiré ; donc 1° l'hymne est antérieur au Brâhmaṇa ; 2° l'hypothèse d'après laquelle l'hymne et le Brāhmaṇa découleraient d'une même source manque absolument de base.

Il est facile d'ailleurs de se rendre compte des dispositions d'esprit dans lequel l'auteur du Brâhmaṇa a tiré parti du texte védique.

[1] Cette confusion s'accuse surtout par l'identification de Purūravas et de Vasiṣṭha (vers 16) donné ailleurs, non comme l'amant, mais comme le fils d'Urvaçi (RV. vii, 33, 11-12).

Remarquons d'abord que l'hymne x, 95, présente différentes particularités favorisant l'hypothèse qu'il contenait un récit :

1° La forme en est dialoguée çà et là.

2° Les interlocuteurs portent des noms-épithètes qui n'apparaissent que rarement ailleurs et qui donnent à croire par là qu'ils ne s'appliquent pas aux divinités du sacrifice.

3° Ces noms reviennent assez souvent dans l'hymne pour qu'il révête ainsi un faux aspect d'unité de composition et d'objet[1].

Tout naturellement, l'hymne a été censé viser un but liturgique particulier, un but en rapport avec le récit entrevu, c'est-à-dire l'amour du *mortel* Purūravas pour l'Apsaras ou la *divine* Urvaçī. Et cet amour ne peut être pleinement satisfait que si l'homme devient Déva, ou tout au moins Gandharva.

L'auteur du Brâhmaṇa a donc à nous mon-

[1] Des remarques analogues s'appliquent aux différents hymnes à parties dialoguées du RV. et particulièrement à l'hymne x, 10, où le couple Yama et Yamī est en scène.

trer les rites applicables à la circonstance; d'où la nécessité d'expliquer d'abord cette circonstance par l'exposé de l'aventure des deux amants, telle qu'il croit la voir dans l'hymne même. Pour y parvenir, il bâtit d'abord de pièces et de morceaux une introduction conforme, tantôt à des indications suggérées par certaines expressions de l'hymne, et tantôt à l'idée qu'il s'est faite de l'ensemble du prétendu récit. Puis, il continue en détachant du dialogue védique les parties qui lui paraissent se prêter le plus clairement au sens présumé de l'aventure.

Il les range, bien entendu, d'une manière tout arbitraire, de la façon qui convient le mieux à son hypothèse et à son dessein, et parfait son œuvre en résumant et en paraphrasant dans le même esprit les morceaux qu'il a empruntés textuellement à l'hymne.

Rien ne saurait mieux montrer que ces résumés paraphrastiques, sur lesquels j'ap-

pelle tout particulièrement l'attention des savants (§ 6-10), les procédés de réfection de l'auteur du Brâhmaṇa, les libertés qu'il se permet vis-à-vis des textes védiques et l'antériorité absolue de ceux-ci, à toute espèce d'égards, sur la rédaction même du Brâhmaṇa.

DÉVELOPPEMENT ET ENCHAINEMENT

DU RÉCIT DU BRAHMANA
DANS SES RAPPORTS AVEC L'HYMNE VÉDIQUE

Urvaçī est une Apsaras; — tiré de RV., VII, 33, 11-12.

Elle aime Purūravas; — cette circonstance ressort de l'ensemble des passages de l'hymne x, 95 où il est question de l'une et de l'autre.

Les prescriptions d'Urvacī à son amant:

1° Rapports journaliers; — vers 5;

2° Consentement nécessaire; — même vers;

3° Il ne se montrera pas en état de nudité, — suggéré par vers 8.

Séjour commun des deux amants, — vers 4.

Urvaçī devient enceinte, — suggéré par les vers 10 et 11.

Purūravas est un homme; donc Urvaçī, qui demeure avec lui, est chez les hommes et non pas au ciel, comme les autres Apsaras, — suggéré par les vers 8, et 9.

L'intervention des Gandharvas,— suggérée par cette circonstance qu'ils sont les époux des Apsaras.

La brebis, — vers 3.

Elle bêle —(même vers), donc on lui prend ses agneaux.

Exclamation d'Urvaçī, — Purūravas se lève sans avoir le temps de se vêtir, — Urvaçī l'aperçoit nu à la lueur d'un éclair, — tous ces détails suggérés par le vers 3.

Disparition d'Urvaçī, — suggérée par le vers 8.

Purūravas à la recherche d'Urvaçī rencon-

tre les Apsaras sous la forme de cygnes, — vers 9.

Il retrouve Urvaçī et échange des paroles avec elle, — vers 1 et 2.

Urvaçī lui propose d'habiter de nouveau ensemble, — vers 2 et 13.

Purūravas, dans son désespoir et pour éprouver son amante, persiste à vouloir s'en aller et mourir, — vers 14.

Urvaçī s'efforce de le détourner de ce projet, — vers 15.

Urvaçī rappelle son séjour d'autrefois chez les mortels, — vers 16.

Elle convient avec Purūravas qu'il passera avec elle une nuit chaque année, — suggéré par le même vers[1].

[1] Tout le reste du Brâhmaṇa (§ 12-17) n'a plus trait aux deux amants. L'origine védique des détails qui le composent n'en serait pas moins facile à établir, mais ils cessent de se rattacher à l'hymne x, 95.

REMARQUES

SUR LA FORME DU RÉCIT ET LES PASSAGES VÉDIQUES [illegible]

I

urvaçī hāpsarāḥ. « Urvaçī était une Apsaras. » — Le fait ressort du passage suivant de l'hymne du RV., VII, 33, 11 :

utāsi... vasishṭhorvaçyāḥ... adhi jātaḥ

« O Vasishtha, tu es né d'Urvaçī, » rapproché du vers 12 : *apsarasaḥ pari jajñe vasishṭhaḥ*

« Vasishtha est né de l'Apsaras (Urvaçī). »

purūravasam aiḍam, « le fils d'Iḍā aux cris [illegible] (Πολύφημος)[1] » — le feu crépitant personnifié, fils de la libation (*iḍā*). Au vers I, 31, 4 du RV., *purūravas* est une épithète de Manu. Le mot *aiḍa* est emprunté

[1] Cf. [illegible] de Polyphème et de Galatée dans la mythologie grecque.

[illegible] s'explique, au vocatif.
[illegible]

[illegible], « elle l'aima [illegible] elle lui dit, » = Cf., x, 95, 4 : *[illegible] cakan.*

[illegible] sma mahno vaitasena daṇḍena hatat [illegible] Cf. 95, 5 : *triḥ sma mahnaḥ çnathayo vaitasena* ; et 4 : *cakan diva naktaṃ çnathita vaitasena.* — Remarquer surtout que *hatat* remplace en l'expliquant *çnathayaḥ*, et que *daṇḍena* a été introduit en guise de glose pour expliquer *vaitasena.*

[illegible] sma ma nipadyasai. = Paraphrase de 95, 5 : *ma... uta sma me 'vyatyai pṛṇasi.*

mo sma tva nagnaṃ darçam, « que je ne te voie pas nu[1] ». = Détail suggéré par RV. x, 123, 7 : *vasano atkam*, « ayant revêtu une

[1] Cf. le mythe de Diane et d'Actéon, dans la mythologie grecque.

REMARQUES

SUR LA FORME DU RÉCIT ET LES RAPPORTS VERBAUX DES DEUX TEXTES

1

urvaçī hāpsarāḥ — « Urvaçī était une Apsaras. » — Le fait ressort du passage suivant de l'hymne du RV., VII, **33, 11** :

utāsi... vasiṣṭhorvaçyāḥ... adhi jātaḥ

« O Vasiṣṭha, tu es né d'Urvaçī,» rapproché du vers 12 ; *apsarasaḥ pari jañje vasiṣṭhaḥ*

« Vasiṣṭha est né de l'Apsaras (Urvaçī) ».

purūravasam aiḍam, « le fils d'Iḍā aux cris réitérés (Πολυφήμος)[1] » = le feu crépitant personnifié, fils de la libation *(iḍā)*. — Au vers I, 31, 4 du RV., *purūravas* est une épithète de Manu. — Le mot *aiḍa* est emprunté

[1] Cf. le mythe de Polyphème et de Galatée, dans la mythologie grecque.

à RV., x, 95, 18, où il s'applique, au vocatif, à Purūravas.

cakame taṃ ha vindamānā, « elle l'aima et l'ayant trouvé (elle lui dit) » = Cf., x, 95, 4 : *astaṃ nanakše yasmin cākan.*

uvāca triḥ sma māhno vaitasena daṇḍena hatāt. = Cf. 95, 5 : *triḥ sma māhnaḥ çnathayo vaitasena ;* et 4 : *cākan divā naktaṃ çnathitā vaitasena.* — Remarquer surtout que *hatāt* remplace en l'expliquant *çnathayaḥ.* et que *daṇḍena* a été introduit en guise de glose pour expliquer *vaitasena.*

akāmāṃ sma ma nipadyāsai. = Paraphrase de 95, 5 : *mā... uta sma me'vyatyai pṛṇāsi.*

mo sma tvā nagnaṃ darçam, « que je ne te voie pas nu [1] ». = Détail suggéré par RV. x, 123, 7 : *vasāno atkam*, « ayant revêtu une

[1] Cf. le mythe de Diane et d'Actéon, dans la mythologie grecque.

tunique » en parlant du Gandharva. Cf. RV., I, 122, 2: *atkaṃ vasānā*, « ayant revêtu, une tunique », en parlant de la libation personnifiée. — Cf. surtout 95, 8: *sacā yad āsu jahatīsv atkam amānušīšu mānušo niševe apa sma mat tarasantī* (voir la traduction ci-dessus, p. 177).

eša vai na strīnām upacāraḥ. = Suggéré au point de vue verbal, par le mot *strainānị* (vers 15), et par le mot *virūpacaram* (vers 16).

2

sā hāsmin jyog uvāsa, rapproché de : *jyog vā iyam urvaçī manusyešv āvātsīt*, = suggéré par 95, 16 : *martyešv avasaṃ rātrīḥ çaradaç catasraḥ*

api hāsmād garbhiṇy āsa. = Suggéré par 95, 10 (cf. 7): *janišṭho apo naryaḥ sujātaḥ.*

gandharvāḥ samūdire, etc. = Déduction logique: les Gandharvas, époux des Apsaras, éprouvent de la jalousie et désirent le retour

d'Urvaçī, qui les a abandonnés pour séjourner chez les mortels.

tasyai hāvir dvyuraṇā, = suggestions mi-verbales, mi-significatives venant de 95, 3 : *āvire*... *vi*... *norā na*.

tato ha gandharvā anyataram uraṇaṃ pramethuḥ. = Suggéré par l'expression *urāmathi* (RV. VIII, 55, 8). Cf. aussi IX, 113, 3 : *mahiṣaṃ taṃ sūryasya duhitābharat taṃ gandharvāḥ praty agṛbhṇan*.

3

avīra iva bata me 'jana iva putraṃ harantīti, = suggéré par RV. x, 95, 3 *(avīre)*. — *ajana iva*, glose de *avīra iva*

4

gandharvā vidyutaṃ janayāṃ cakruḥ. = Suggéré par 95, 3 : *vi davidyutat*, et 95, 10 : *vidyun na*... *davidyot*.

sa ādhyā jalpan. = Cf. 95, 13 : *krandad ādhye çivāyai.*

tā apsarasa ātayo bhūtvā paripluvire. = Cf. 95, 9 : *tā ātayo na.*

6

haye jaye, etc. (texte védique reproduit). = Cf. *upa nu rama saṃ nu vadāvahā* (texte paraphrasé ; 1er hémistiche).

7

kim etā, etc. (texte védique reproduit) = *durāpā vā ahaṃ tvayaitarhy asmi punar gṛhān ihi* — (texte paraphrasé : 2e hémist. Cf. aussi 95, 13 ; 2e hémist.)

na vai tvaṃ tad akaror yad aham abravam. = Cf. 95, 11 : *açāsaṃ tvā viduṣī sasminn ahan na ma āçṛṇoḥ.*

8

sudeve, etc. (texte védique reproduit). =

sudevo 'dyod vā badhnīta pra vā patet tad evaṃ vṛkā vā çvāno vādyuḥ — (texte paraphrasé).

9

purūravo, etc. (texte védique reproduit). = *maitad ādṛthā na vai strainaṃ sakhyam asti punar gṛhān ihi* (texte paraphrasé).

10

yad virūpacāram, etc. (texte védique reproduit).

tasyai ha hṛdayaṃ āvyayāṃ cakāra, = paraphrase de *hṛdayaṃ tapyate me* (95, 16).

11

saṃvatsara, etc. = Suggéré par 95, 16, 1er hémist.

vimitâni. = Suggéré par *rajaso vimānīm*, 95, 17.

Conclusion. — Le texte du Brâhmaṇa est manifestement tantôt une reproduction, tantôt un centon, tantôt un commentaire de celui de l'hymne védique. Donc, il lui est postérieur.

APPENDICE

L'ÉTAT ACTUEL DE L'EXÉGÈSE VÉDIQUE

Les études contenues dans ce volume supposent une théorie sur le sens des Védas et de la mythologie indo-européenne que j'ai exposée dans différents ouvrages[1]. Il ne s'agit donc plus pour moi d'en fournir des preuves pour lesquelles je renvoie à ces ouvrages, et que corroborent singulièrement d'ailleurs la faiblesse et la pauvreté des objections qui m'ont été faites[2]. Je ne me crois pourtant

[1] *Le Rig-Véda et les origines de la mythologie indo-européenne. — Les origines de la religion et de la tradition dans l'Inde et la Grèce.*

[2] Je passe condamnation sur le sens *propre* anti-traditionnel que j'avais attaché d'abord à quelques mots védiques comne *àji*, *adri*, *giri*, etc. Il suffit à ma théorie que le sens *figuré* de ces mots y réponde, et c'est ce qu'il n'est pas difficile de montrer. Pour *ṛta*, *brahman*, *n anu*, etc., j'en maintiens plus que jamais la significa-

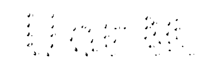
pas dispensé par là de cet acte de probité scientifique, élémentaire partout où il y a controverse, et qui consiste à examiner en toute sincérité les arguments et la méthode de ses antagonistes et à ne les rejeter qu'à bon et loyal escient. C'est, du reste, une sorte de justification militante qu'on doit davantage encore à la défense de ses propres idées qu'aux égards que méritent celles dont on est l'adversaire. Bien que les miennes n'aient pas été l'objet des mêmes scrupules et que je n'aie rencontré trop souvent qu'opposition systématique et critiques passionnées, je me crois d'autant plus tenu à prendre ma revanche par des procédés tout différents et à ne conclure que sur des considérants scientifiques.

Pour obéir à ces conditions de tout débat consciencieux et sérieux, je mettrai donc en parallèle ma méthode d'interprétation védique

tion liturgique et mythologique que j'ai indiquée dans mon volume sur le Rig-Véda.

avec celle du savant que l'objet de ses travaux actuels et la faveur systématique dont ceux-ci ont bénéficié en France auprès des critiques qui ont la prétention de guider la science et d'établir en ces matières une sorte d'orthodoxie, signalent en ce moment à l'attention particulière des indianistes.

Nul plus que moi, je puis le dire franchement, n'a d'estime pour les ouvrages réellement estimables de M. Oldenberg (c'est de lui qu'il s'agit). Les *Prolégomènes* au Rig-Véda du professeur de Breslau sont remplis d'observations excellentes et constituent un travail des plus précieux à l'usage des védisants. A mon avis, il serait injuste de le nier et ingrat de le taire. Mais autre chose est d'élucider les conditions extérieures des textes, et autre chose d'interpréter ces mêmes textes. Si je dois reconnaître que M. Oldenberg a fait œuvre méritoire à propos de la métrique védique, du classement des hymnes et de tout ce qui réclamait les soins d'un



philologue minutieux et sagace, je me crois le droit d'ajouter, tout en restant impartial et véridique, qu'il a complètement échoué en entreprenant l'histoire de la religion des Védas et l'interprétation des hymnes.

J'ai en vue sa *Religion védique* et la traduction du Rig-Véda qu'il a reprise pour la collection des livres sacrés de l'Orient au défaut de M. Max Müller fort empêché, à ce qu'il semble, d'appliquer plus longtemps ses théories mythologiques à l'explication du sens des hymnes, c'est-à-dire pourtant à la matière par excellence qui devait lui servir de justification et de contrôle.

Quoi qu'il en soit du motif de sa retraite, M. Max Müller a « passé la main » à M. Oldenberg et M. Oldenberg est venu à la rescousse de M. Max Müller, mais moins en disciple à la suite du maître que comme continuateur à demi indépendant et qui, s'il rend souvent la parole à son introducteur, le fait plutôt par convenance que par zèle.



En somme (et c'est ce qui, d'une manière générale, imprime à sa méthode un cachet si douteux), le nouveau traducteur du Rig-Véda a recours à une espèce de compromis, grâce auquel, par le plus étrange éclectisme, se combinent dans son œuvre et à parties à peu près égales des indications fournies soit par M. Max Müller lui-même, soit par Bergaigne, soit par MM. Pischel et Geldner, soit par M. Hillebrant et d'autres encore. Or, si toute interprétation des hymnes nécessite comme condition préalable un système qui permette de rattacher au sens général de l'ensemble celui de chacun des détails, on est en droit de se demander comment on peut concilier cette méthode qui s'impose avec l'établissement d'une moyenne qui résulte de l'appel fait à des données si essentiellement discordantes, et ce qu'une telle moyenne peut bien avoir de commun avec la vérité. Ajoutons que cette cause de légitime suspicion s'aggrave du fait que, en procédant ainsi, M. Oldenberg semble

avoir voulu contenter plus ou moins tout le monde et se prémunir contre les critiques de ceux qu'il désarmait d'avance en leur faisant leur part. J'aime à croire toutefois qu'il y a eu moins de calcul en ceci qu'on ne pourrait le supposer et qu'il a été éclectique là où l'éclectisme implique fatalement erreur, plutôt par l'impossibilité où il s'est trouvé, à la suite de M. Max Müller, de baser son interprétation sur des principes uniformes, que pour obéir à des considérations délibérément extra-scientifiques.

Dans tous les cas et quoi qu'on doive penser de l'espèce de collaboration paradoxale dont il vient d'être question, la contre-traduction et les remarques qui vont suivre à propos d'un hymne pris en quelque sorte au hasard parmi ceux qu'il a interprétés, ont pour objet de montrer combien la méthode de M. Oldenberg, à la juger par ses résultats, est peu satisfaisante et défectueuse au regard de celle dont Bergaigne a été le véritable initiateur

(non sans que M. Max Müller ne puisse en revendiquer une certaine part) et que je n'ai guère fait que reprendre et développer après lui[1].

RV. I, 71

1

upa pra jinvann uçatīr uçantaṃ
patiṃ na nityaṃ janayaḥ sanīḷāḥ,
svasāraḥ çyāvīm aruṣīm ajuṣrañ
citram uchantīm uṣasaṃ na gāvaḥ.

« Celles qui désirent (ou qui goûtent, — l'offrande) ont vivifié (nourri) en s'approchant (de lui) celui qui désire (ou qui goûte, — l'offrande), comme (le font) des épouses à l'égard de leur mari dont elles partagent la résidence. Les sœurs ont goûté la noire (qui est) la rouge, comme les vaches ont goûté l'aurore éclatante, brillante. »

[1] Il est bon de rappeler que M. Pischel l'a loyalement reconnu en me représentant « monté sur les épaules de Bergaigne ».

1-2. — Les sœurs (d'Agni), qui le vivifient, sont les libations enflammées désireuses comme lui des libations non enflammées et qui personnifient, sous une forme qui correspond au féminin pluriel, les mêmes éléments du sacrifice qu'il personnifie de son côté sous une forme qui correspond au masculin singulier; elles sont d'ailleurs comparables et comparées à des épouses qui agiraient de même à l'égard de leur époux. — « Vivifier » ici revient à dire « être absorbé par ». Les sœurs ou les épouses d'Agni lui transmettent leur ardeur en s'unissant à lui. Les expressions *upa* et *saṃīḷāḥ* contribuent à mettre particulièrement en relief le rapprochement, l'union dont il s'agit et qu'impliquent déjà les qualifications de sœurs et d'épouses.

3-4. — Le sens de ces deux pādas repose sur une de ces subtilités dont les hymnes védiques sont remplis et qui en caractérisent le style. Il est indispensable, pour en pénétrer l'idée, de rapprocher d'abord de notre passage

cette comparaison (RV., I, 3, 8) : *devāsaḥ... sutam ā ganta ... usrā iva svasarāṇi*, « les dieux sont allés à la libation, comme les (vaches) rouges (sont allées) à leurs breuvages » ; puis cette autre (II, 2, 2) : *abhi tvā naktīr uṣaso vavāçire'gne vatsaṃ na svasareṣu dhenavaḥ*, « vers toi, ô Agni, les nuits et les aurores ont mugi, comme les vaches vers le veau qui est dans (leurs) breuvages. »

Dans les deux cas, les vaches rouges ou beuglantes, qui personnifient les libations allumées et crépitantes, désirent les libations non enflammées qui les nourrissent ; mais ces libations contiennent (en puissance) celui qui sera le veau Agni (ceci nous est dit expressément). En désirant les breuvages, les vaches désirent donc par là même le veau qu'ils recèlent, lequel veau, ne l'oublions pas, est appelé ainsi parce que, sous un autre point de vue, il est la personnification d'Agni considéré comme le nourrisson de la vache-libation.— En tenant compte de tous ces rapports,

nous verrons que, dans notre vers, les vaches-libations goûtent l'aurore parce qu'elles goûtent les breuvages ou les libations dont sortira l'aurore-Agni ou le feu sacré comparé à l'aurore, — et cela pour la même raison que les sœurs d'Agni comparées aux vaches en question goûtent la noire-rouge ou (au pluriel, II, 2,2) les nuits-aurores, à savoir la liqueur sacrée d'où émergera la rouge-aurore (équivalent du feu sacré ou d'Agni) qui est la noire ou la nuit à l'état latent, c'est-à-dire avant que la libation ne s'enflamme (ou simplement avant qu'elle ne soit versée). — Rien ne saurait être plus alambiqué, mais rien, répétons-le, n'est mieux dans le ton et dans les procédés habituels de la poésie védique.

Facile est maintenant l'examen critique de la traduction de M. Oldenberg.

the loving (women)

uçatīḥ a ici, comme partout dans le RV.,

une valeur essentiellement liturgique. Il ne s'agit pas des amants en général, mais des amants des libations sacrées.

have (amorously) excited their lover

La racine *jinv*, doublet de *jīv*, marque une action plus caractérisée que celle d'exciter. Qu'il me suffise d'en citer pour preuve son emploi au vers du RV., I, 118, 2, où elle vient parallèlement et synonymiquement avec *pinv*, « engraisser », et *vardh* (au causatif) « grossir, développer ». — Même remarque sur *uçantam* = *lover*, que précédemment sur *uçatīḥ*.

as wives of the same nest (house) their own husband.

The sisters have delighted in the dark and in the red (goddess), as the cows in the brightly shining dawn.

M. Oldenberg corrige le texte sans aucune nécessité et propose de lire : *svasāraḥ çyā-*

vīr arusīr ajušran, ce qui signifierait, d'après lui : « les sœurs, la noire et la rouge, se sont délectées dans Agni. » En s'en tenant au texte traditionnel, il traduit : « Les sœurs se sont délectées dans la (déesse) noire et la rouge. » Le commentaire dont j'ai accompagné ma propre interprétation suffit à montrer comment ni l'une ni l'autre des siennes ne sont acceptables. — D'après lui, les sœurs seraient ou les dix doigts qui produisent Agni par friction, ou les courants d'eau dans lesquels il grandit, ou les courants de *ghṛta* (qui arrosent le sacrifice). Cette dernière hypothèse seule approche de la vérité. — Il ne voit pas bien, dit-il, pour quelle raison les sœurs se délectent dans la nuit (= la déesse noire) et dans l'aurore (= la déesse rouge). Remarquons d'abord à ce propos que la rac. *juš* signifie toujours dans le RV. « goûter » dans le sens de « manger, absorber » (Exemple entre cent autres : III, 28 1, *agne no, jušasva haviḥ.* « O Agni, goûte notre libation »). Or,

quoi de plus absurde, en effet, à prendre les mots *çyāvīm* et *aruṣīm* dans leur sens propre, que de dire des sœurs qu'elles ont « goûté la (nuit) noire » ou « (l'aurore) rouge » ? C'est en présence de conséquences semblables qu'apparaît dans tout son jour l'erreur du système sur lequel est basée l'inteprétation de M. Oldenberg et de toute l'école qu'il suit.

Même observation sur « les vaches qui se délectent dans (mais entendons qui goûtent à) la brillante aurore. »

Revenant sur la correction proposée par M. Oldenberg, nous remarquerons que ce savant trouve que tout devient clair si l'on entend que les sœurs-amantes, c'est-à-dire les nuits et les aurores, se sont délectées dans Agni. Sans nous attarder à montrer que cette clarté est singulièrement problématique, bornons-nous à rappeler que le sens discuté plus haut de la rac. *juṣ* rend cette hypothèse absolument impossible.

2

vīlu cid dṛḷhā pitaro na ukthair
adriṃ rujann aṅgiraso ravena.
cakrur divo bṛhato gātum asme
ahaḥ svar viriduḥ ketum usrāḥ

« Nos pères ont brisé avec (leurs) paroles les demeures toutes solides qu'elles étaient ; les Aṅgiras (ont brisé) la montagne avec (leur) cri. Les rouges nous ont procuré l'entrée du ciel élevé : elles ont trouvé le jour, le soleil, la lumière. »

1. — L'expression védique *pitaro naḥ* signifie, non pas « les pères qui nous ont engendrés », mais bien « les pères du feu sacré qui sont nôtres qui viennent de nous, sacrificateurs », à savoir les libations, les Somas. Il suffira d'en donner pour preuve l'épithète *somya*, « faits de Soma », qui s'applique à cette expression aux vers du RV., x, 14, 6 et x, 15, 1, 5, et 8.

Les demeures ou les forteresses qu'ils brisent sont les mêmes que celles auxquelles Indra fait subir un sort semblable, c'est-à-dire les enveloppes solides et imaginaires qui sont censées contenir les liquides sacrées avant qu'ils ne soient répandus sur l'autel. Ceux qui sont « faits de Soma » ont à conquérir ainsi le Soma pour pouvoir y goûter et s'en nourrir. Quant aux paroles qui leur servent à accomplir cet exploit, ce sont leurs pétillements qui éclatent au moment même où la rupture a lieu, c'est-à-dire quand le liquide se répand et s'enflamme. Comme il y a concomitance entre le jaillissement du liquide et l'embrasement bruyant qui en résulte au contact d'Agni, le poète feint que l'un produit l'autre (au moment où Œdipe indique la solution de l'énigme, le Sphynx périt), cf. d'ailleurs (RV., I, 8, 10) : *uktham... 'indrāya somapītaye*, « la parole (la libation parlante ou crépitante) est pour Indra, pour boire le Soma. » Ce passage, entre plusieurs autres, montre que

uktha est certainement pris au figuré : c'est seulement ainsi qu'on peut dire des paroles qu'elles *sont bues* ou destinées à l'être.

2. — Mêmes explications pour la montagne ou l'enveloppe de pierre que percent les *Aṅgiras* (probablement « les agités, les rapides », et certainement les correspondants des « pères » du pâda précédent), ainsi que pour « le son », c'est-à-dire le crépitement qui sert en quelque sorte d'instrument pour percer le rocher.

3-4. — Les rouges sont les vaches-aurores (ou les aurores-vaches), c'est-à-dire les libations enflammées qui en s'enflammant ouvrent, en quelque sorte, un passage vers le ciel élevé (autre nom des éléments ignés du sacrifice) aux offrandes liquides des sacrificateurs identifiées à ceux-ci (*asme*, — à nous, — à nos libations). Par là-même, d'ailleurs, les rouges ont trouvé le jour, le soleil, l'éclat (ou la lumière), — autant de synonymes métaphoriques du nom du phénomène qui leur

vaut leur nom de rouges, à savoir leur allumage : elles trouvent l'éclat en s'allumant, comme on pourrait le dire d'un flambeau, d'un bûcher, etc. [1].

Cette interprétation du sens métaphorique de *ahaḥ* (jour) est la seule qui permette d'expliquer ce mot d'une manière coordonnée avec les expressions analogues « le jour noir et le jour blanc » des vers VI, 9, 1, etc. Le jour noir est celui-là même qui deviendra blanc ou brillant quand la libation obscure ou non allumée s'allumera. Pour *svaḥ,* « soleil », équivalant à Agni, cf. *agnim ... svarvidam* (RV., III, 26, 1, etc.) « Agni qui trouve le soleil » ou son éclat, c'est-à-dire qui s'allume.

Traduction Oldenberg :

Our fathers, the Aṅgiras, have broken even the strong fortresses by their hymns, the rock by their shouting. They have ope-

[1] Cf. RV., VII, 67, 2, *aceti ketur uṣasaḥ,* « l'éclat de l'aurore(-libation) a brillé ».

ned to us the path of the great heaven; they have obtained day and sun and the shine of the dawn.

Cette traduction, qui soulève quantité d'objections dont l'auteur ne semble pas se douter, suppose de la part des chantres védiques un mysticisme compliqué et systématique que tout contribue à rendre suspect. M. Oldenberg, du reste, en prend à son aise avec le texte : pour lui *usrāḥ*, sur le bon billet que lui en fournissent MM. Kægi et Bartholomæ, est un génitif! Quand la clef ne fait pas tourner la serrure, on change la serrure; ce n'est pas plus difficile que cela!

3

dadhann ṛtaṃ dhanayann asya dhītim
ād id aryo didhišvo vibhṛtrāḥ,
atṛšyantīr apaso yanty achā
devāñ janma prayasā vardhayantīḥ

« Elles (les libations) ont établi le *coulé;* elles en ont mis la pensée en mouve-

ment; de plus, elles sont désireuses de donner (ou produire) ce qui n'a pas de dons, elles se sont étendues ; n'ayant pas soif, actives, elles vont (s'unir) aux dieux, accroissant leur production avec l'agrément (l'aliment agréable). »

1-2. — Le *ṛta* est ce qui est mis en mouvement, ce qui coule (le liquide sacré). Il est un autre nom des libations qui tout naturellement « l'établissent », le produisent ; ce qui est au fond une tautologie pure. De même, la *dhīti* est « la pensée (exprimée) » ou le crépitement de cette libation qui coule en la faisant couler. L'expression *aryo didhišvaḥ*, « celles qui veulent établir (les établisseuses de) ce qui est sans richesse ou sans don *(a-ri)* », ce qui revient à dire « celles qui veulent féconder l'infécond » ou faire que l'absence d'oblation devienne l'oblation, s'explique surtout par les passsages suivants RV., VI, 20, 1 : *aryas tasthau rayiḥ çavasā.. taṃ naḥ... daddhi suno sahasaḥ*, « au moyen de la force (de la liqueur

qui la produit, du Soma fortifiant), [1] la richesse ou le don de ce qui est sans don s'est dressée (ou produite)... cette richesse établis-la pour nous, ô fils de la force (Agni); » VII, 92, 4, *ye... nitoçanāso aryaḥ*, « ceux qui font couler ce qui est sans don », c'est-à-dire qui substituent l'oblation à l'absence d'oblation ; VI, 25, 7, *ye nṛtamāso arya indra sūrayo dadhire puro naḥ*, « ô Indra, les mâles, les forts (les Somas fortifiants) de ce qui est sans don [1], ceux qui sont riches en dons les ont établis pour nous (ou devant nous) » ; c'est-à-dire les libations riches en libations se sont substituées aux libations privées de libations, — (pure phraséologie védique).

3. — Les libations n'ont pas soif, car elles sont gorgées de liquides ; elles sont actives ou elles coulent, elles vont aux dieux, c'est-à-dire aux flammes qu'elles vivifient ; elles

[1] C'est-à-dire contenus en puissance dans ce qui est sans don.

en favorisent la production ou la naissance en les abreuvant d'une liqueur agréable.

Traduction Oldenberg :

They founded the ṛta; they set into motion the thought of it. Thus then the widely-spread (prayers) of the poor which seek to obtain (wealth), which are free from thirst, the active, approach the tribe of the gods, strengthening them by offering them delight.

1. — M. Oldenberg va chercher le sujet au vers précédent, ce qui est contraire à l'usage védique et nullement nécessaire. Le sujet réel est représenté par les adjectifs *didhišvo vibhṛtrāh*, etc., pris substantivement.

Entendre *ṛta* au sens abstrait de « droit », c'est se condamner à aboutir à chaque pas à des non-sens, à des formules qui jurent avec les idées védiques et qui supposent un développement de la morale et de la religion très postérieur à celui qui ressort du sens général des

hymnes. Quelle idée toute moderne, par exemple, que celle qui consiste à dire que les ancêtres divinisés ont mis en mouvement la notion du droit! M. Max Müller, qui propose d'entendre *ṛta* au sens d'Agni (le juste, le droit), ne fait que mettre en relief les discordances des interprètes et l'erreur de la tradition brâhmanique, point de départ de celle de l'Occident, en ce qui concerne la valeur de ce mot.

M. Oldenberg sous-entend *giraḥ*, « voix, prières », avec les adjectifs *didhiṣvaḥ*, etc. ; soit, mais à condition d'interpréter « les voix (de la libation crépitante) », c'est-à-dire les libations elles-mêmes. — *ari* n'est pas simplement et généralement « le pauvre », mais « ce qui est pauvre », l'absence d'oblation ; cf. surtout l'expression védique fréquente *aryaḥ arātīḥ*, « les absences de don de ce qui n'a pas de bien ou de don. »

M. Oldenberg, en revanche, s'est fort approché du sens exact en disant que les prières

sont appelées les « sans soif », parce qu'elles sont accompagnées de libations.

L'expression *devāñ janma* ne saurait signifier « la tribu des dieux » pour ces deux raisons péremptoires que *devān* est un accusatif pluriel (et non pas un génitif du même nombre, — toujours changement de serrure pour faire jouer la fausse clef !) et que *janma* veut dire « naissance », et non pas « tribu ».

Ce n'est pas l'oblation en tant qu'oblation ou acte religieux qui fortifie ou fait croître les dieux (les flammes sacrées) ; mais bien l'oblation en tant que liquide inflammable qui fait flamber le feu (Agni) ou les flammes sacrées (les Dévas).

4

mathīd yad īṃ vibhṛto mātariçvā
gṛhe gṛhe çyeto jenyo bhūt,
ād īṃ rājñe na sahīyase sacā
sann ā dūtyaṃ bhṛgavāṇo vivāya

« Quand celui qui se développe (ou qui

brille) dans sa mère (Mātariçvan), après avoir pris de l'extension, effectua le frottement (ou la percée), le brillant, issu des mâles (les forts, les Somas) apparut dans chacune de ses demeures. — A partir de ce moment-là, le fils de Bhṛgu, se manifestant par son compagnon, s'est emparé des fonctions de messager pour le plus fort, comme pour un roi. »

1. — Mātariçvan est un des noms d'Agni avant sa naissance, alors qu'il est encore contenu dans les liquides sacrés dont il doit sortir pour accomplir ou réaliser le sacrifice. C'est ce qui a lieu quand il se développe *(vibhṛta)* et éclate en déchirant, foulant ou perçant *(mathīt)* son enveloppe fictive et qu'il apparaît partout où il était enfermé *(gṛhe gṛhe)* sous une forme brillante *(çyeta)*, lui que les mâles (Somas) ont engendré *(jenya*- dérivé de *jana*) ou lui, fils des *jānis* (les eaux mères).

3-4. — Alors aussi Bhṛgavāna (celui qui est de la nature des Bhṛgus ou des (flammes) brillantes, (— le feu sacré, — Agni) se mani-

festant *(san)* à l'aide de son compagnon *(sacā* instrumental de *sac,* — le Soma) acquiert le message *(dūtyam,* qui consiste à recevoir l'offrande du Soma ou des liquides sacrés qui la constituent pour la porter aux dieux, autres lui-même; cf. RV., I, 188, 1, *dūto (agniḥ) havyā kavir vaha.* Ici, le message libatoire a pour destinataire un Déva plus fort *(sahīyase),* mieux nourri, précisément à cause de ce don, à savoir Agni-sahīyas (dédoublé en tant que bénéficiaire de l'offrande d'Agni-bhṛgavāna qui en est le donateur), auquel il est offert comme à un roi.

Traduction Oldenberg :

When Mātariçvan had produced him by attrition, he, the reddish, the noble one, who was brought to many places, has come to every house. Then the Bhṛgu-like has undertaken the messengership (for the mortal) as for a mightier king, being attached to him.

La friction *(attrition)* dont il s'agit ici est

purement métaphorique[1] comme le prouve la nature mythique de Mātariçvan, lequel est, il n'est pas permis d'en douter, une personnification de l'élément igné du sacrifice. *Jenya* ne saurait être traduit par « noble », épithète qui ne correspond à aucune idée védiqne.

M. Oldenberg croit que *vibhṛtaḥ* n'est pas à sa place et qu'il y a là un exemple de la figure appelée *synchysis ;* soit, mais il n'en est pas moins à côté du sens en traduisant « qui a été apporté à différentes places » ; le participe en question ne comporte que l'idée du développement de Mātariçvan transformé, et manifesté sous la figure d'Agni. Une observation analogue est à faire sur l'expression « il est venu dans chaque maison ». Les maisons dont il s'agit sont ses demeures liquides : l'une est celle où il n'est pas encore visible, l'autre (ou les autres) est l'autel (ou les autels) sur lequel il brille.

[1] A supposer, ce qui est fort douteux, qu'il faille entendre la rac. *math* dans un sens aussi précis.

Au vers du RV., v, 11, 4 *(agniṃ naraḥ vi bharante gṛhe gṛhe)*, les hommes ou les mâles sont les Somas qui transportent Agni dans ses demeures, c'est-à-dire qui font qu'il apparaît étincelant sur l'autel ou sur chaque autel où a lieu le sacrifice.

La paraphrase ci-dessus des pâdas 3-4 rend compte, sans qu'il soit besoin d'y revenir, des différences que mon interprétation présente avec celle de M. Oldenberg.

5

mahe yat pitra īṃ rasaṃ dive kar
ava tsarat pṛçanyaç cikitvān,
sṛjad astā dhṛṣatā didyum asmai
svāyāṃ devo duhitari tviṣiṃ dhāt

« Quand l'éclairé (Agni) fit ce suc pour son père, le ciel élevé, il s'écarta de la vache bigarrée (noire et rouge). L'archer lui a décoché son (trait) brûlant au moyen du vigoureux (Soma); le dieu a placé son ardeur dans sa fille. »

çikitvān, l'éclairé ou le sage, littéralement celui qui distingue, voit, perçoit, comprend, est une épithète d'Agni ou du feu personnifié qui s'explique par le double sens de notre mot « éclairé ». Agni brille : il est lucide, clairvoyant, sage. Comme tel, il fabrique en quelque sorte la nourriture de son père, le ciel élevé (cf. Ζεύς ὕψιστος ; *Jupiter maximus)*, autre personnification du feu sacré, père d'Agni de l'aurore ou des dieux, en ce sens que ceux-ci n'apparaissent qu'avec lui, à sa suite.

La nourriture qu'Agni lui fournit à titre de messager, chargé d'apporter les offrandes liquides aux dieux, est le Soma, appelé métaphoriquement le suc ou la sève *(rasa)*. Agni, du reste, est aidé dans cette tâche par l'audacieux ou le vigoureux (Soma) lui-même : dès l'instant où il l'offre, il l'a pour compagnon et par conséquent pour auxiliaire.

2. — Ce don ou cette transmission a lieu au moment même où Agni s'écarte *(ava tsarat)* de la vache *Pṛçanīa* (ou *Pṛçni)*, « la bigarrée »,

c'est-à-dire celle qui est à la fois rouge et noire, ou qui personnifie à elle seule la libation obscure et la libation lumineuse ; entendons, quand Agni s'allume au moyen des liquides sacrés dont il se sépare en quelque sorte en s'élevant au-dessus d'eux et en les métamorphosant par le changement de l'élément liquide en élément igné.

3. — L'archer, ou le Soma allumé, allume à son tour Agni en lui lançant ou en lui transmettant le trait enflammé ou la flamme à l'aide de l'Audacieux, ou du Vigoureux, *(dhṛšatā)*, autre nom de lui-même (le Soma fort ou fortifiant). De son côté, le dieu ciel, le père (Jupiter) donne l'ardeur, l'éclat, ou la lumière à sa fille l'Aurore qui ne vit et brille que par lui.

Traduction Oldenberg :

When he had created sap to the grea father Heaven, the knowing one stealthily approached the speckled (cows). The archer

fiercely shot a arrow at him. The god turned his impetuous power against his daughter.

M. Oldenberg trouve que ce vers est difficile : rien de plus difficile, en effet, si l'on y cherche avec lui autre chose que des symboles du jeu des éléments du sacrifice personnifiés. Aussi, toutes ses remarques sur le premier pâda relatives à l'inceste de Dyaus (cf. Ζεύς) avec sa fille (l'Aurore), à Agni qui favoriserait le désir du père et au *rasa* qu'il faudrait entendre au sens de sperme, sont-elles purement imaginaires. Au pâda 2, Bergaigne s'approchait du vrai sens en paraphrasant : « Agni sort furtivement de cette fille, de cette vache pṛçanī. » *ava tsar* est tout le contraire d'approcher et l'on s'étonne que M. Oldenberg se soit éloigné à ce point du vrai sens. Il s'est montré plus prudent (trop prudent, à mon avis) en déclarant qu'il ignore quelles sont au juste les vaches (il fallait dire la vache) bigarrées,

et quel est l'archer qui décoche une flèche à Agni. Tant d'incertitudes étaient faites pour lui indiquer qu'il suivait une fausse voie et qu'un système auquel lès détails s'ajustent si mal ne doit pas être le vrai.

Est-il besoin d'insister et de montrer combien la traduction du quatrième pâda s'éloigne du texte pour favoriser l'hypothèse préconçue d'un inceste ?

L'interprétation traditionnelle de *dhṛšatā* par *fiercely* (3e pâda) est une de ces explications fautives qu'il faut laisser à l'exégèse brâhmanique et à Sayâṇa. Ce mot est un participe-adjectif pris substantivement à l'instrumental comme c'est si souvent le cas avec *sacā, tanā* , etc., pour désigner le Soma.

6

sva ā yas tubhyaṃ dama ā vibhāti
namo vā dāçād uçato anu dyūn,
vardho agne vayo asyo dvibarhā
yāsad rāyā sarathaṃ yaṃ junāsi

[illegible] Agni brûle pour toi dans sa demeure [illegible] qui distribue le *manas* aux jours [illegible] qui se succèdent [illegible] toi qui resplendis d'un double éclat, la nourriture [illegible] au moyen de sa richesse [illegible] compagnon [illegible] porte avec toi le même char et [illegible] mets en mouvement.

1. — La demeure du Soma personnifié est le Soma lui-même sous sa forme naturelle. C'est ainsi et là (c'est-à-dire en lui-même) qu'il brille, une fois allumé pour Agni son substitut nominal. Le *manas*, la prière, la voix du Soma allumé, crépitant (cf. RV., I, 51, 15 : *idam namah ... crâvi*), est un nom du Soma représenté ici comme distribué par lui-même aux jours : entendons aux flammes personnifiées ou aux Dêvas qui en sont avides, qui s'en nourrissent.

3-4. — Le sacrificateur demande à Agni à la double ardeur [*dvibarhāḥ*, celle qu'il tient du Soma et la sienne propre (?)] de développer sous la forme de ses flammes la nourriture *(vayaḥ)*

qu'il reçoit du Soma ; et il exprime le souhait que celui-ci, à l'aide de sa richesse (du don qu'il fait de lui-même) s'unisse, à celui que porte le char d'Agni et qu'Agni met en mouvement, à savoir encore au Soma. — Jeu de mots qui porte toujours sur la distinction verbale entre le Soma réel et le Soma mythique ou personnifié : le Soma doit aller au Soma, devenir Soma; ou, tout simplement, le Soma doit apparaître au sacrifice pour permettre qu'il s'exécute.

Traduction Oldenberg :

Augment, o Agni, twofold the strenght of the man who worships thee in his house, or offers adoration to the loving one day by day. May he whom thou incitest be united with riches.

Dans les hymnes du Rig-Véda, on ne demande jamais aux dieux que les choses qu'ils sont appelés par leur nature même à accomplir. Il ne s'agit donc pas pour Agni d'ac-

croître la force d'un suppliant ou d'un sacrificateur quelconque, mais bien de développer par le développement de ses propres flammes la nourriture liquide, le réconfortant (*rayoï*) que lui fournit le Soma. De ce premier contresens dérive l'inintelligence du vers tout entier. Aussi ne nous étonnerons-nous pas que, pour parvenir à en tirer un sens qui paraisse acceptable, M. Oldenberg éprouve de nouveau le besoin de changer la serrure au bénéfice de la clef et propose de lire au premier pâda *vidhāti* au lieu de *vibhāti*, et au second, *uçate* pour *uçato*. Encore une fois, de pareils procédés à l'égard de textes dont la critique verbale échappe à tout contrôle sérieux permettent de juger, et de juger sévèrement, la méthode qui les nécessite. — Comme points de détails, remarquons que *twofold* ne traduit pas *dvibarhāḥ* et *drive on the same chariot with riches*, encore moins *yāsad rāyā sarathaṃ*. Rappelons du reste une fois pour toutes que, dans le Véda, l'instrumental a

toujours la valeur d'un instrumental et que *rāyā* ne peut signifier «*avec* la richesse» qu'en donnant à la préposition « avec » la valeur de « par ».

7

agniṃ viçvā abhi pṛkšaḥ sacante
samudraṃ na sravataḥ sapta yahvīḥ,
na jāmibhir vi cikite vayo no
vidā devešu pramatiṃ cikitvān

« Le tout, les boissons (du sacrifice, — les libations) accompagnent Agni (vont à lui), comme les sept jeunes qui coulent vont à la mer (des libations). Notre réconfort (notre libation) n'a pas (encore) brillé à l'aide des sept sœurs ; puisses-tu, toi (ô toi, Agni, qui es) éclairé, trouver (c'est-à-dire, produire) la prévoyance (la pensée, le souci qui s'exprime par les crépitements) chez les dieux. »

1-2. — Ici, comme souvent (cf. RV., I, 1, 11), *viçvā*, au nomin. neutre pluriel, désigne les oblations, ce qui explique que ce mot soit

[illegible] parallèlement à [illegible] s'appli-
que aux mêmes choses. Sur les [illegible] les
[illegible] libations qui s'unissent à
la mer, autre nom métaphorique des mêmes
libations, voir ci-dessus, p. 3.

3-4. — Sur *rayih*, cf. le vers premier. —
Les [illegible] sont les libations enflammées
sans lesquelles le *rayi* ne saurait briller : le
feu ne s'allume pas sans aliment. En trou-
vant, c'est-à-dire en plaçant, la *pramati*, ou le
[illegible], chez les dieux, Agni les allume,
leur transmet sa flamme : en un mot, le sacri-
fice a lieu. — Pour le sens de *pramati*, cf.
surtout RV., II, 29, 2, où ce mot est employé
parallèlement à *ojah* le réconfort , sous-
entendons allumé .

Traduction Oldenberg :

Every nourishment goes towards Agni, as the seven young rivers (flow) into the ocean. Our strength does not shine from kinsmen. Do thou therefore who knowest

this, procure among the gods kindness for us.

1-2. — Cette traduction n'est bonne que si l'auteur entend par « nourishment » les oblations sacrées, et s'il attache la même signification aux sept rivières et à l'océan qui les reçoit. — Dans tous les cas, il a eu tort d'accorder *viçvā* avec *pṛkšaḥ.*

Le troisième pâda est inintelligible, comme le prouvent les divergences des interprètes relevées par M. Oldenberg, si l'on y cherche une maxime générale, au lieu d'y voir, comme partout, un détail liturgique. C'est le tort de M. Oldenberg, et le tort qu'il partage avec tous les précédents traducteurs. — Au quatrième pâda, *pramati* ne signifie pas « sollicitude, souci pour ». On n'attend jamais des dieux védiques, qui ne sont conçus que d'une manière réelle et physique, des faveurs morales; cf., du reste, le passage déjà cité, RV., II, 29, 2.

8

ā yad iṣe nṛpatiṃ teja ānaṭ
çuci reto niṣiktaṃ dyaur abhīke,
agniḥ çardham anavadyaṃ yuvānaṃ
svādhyaṃ janayat sūdayac ca

« Lorsque le trait ardent s'est emparé pour son réconfort du chef des mâles (Somas), et que le ciel a pris possession du sperme brillant répandu dans celui qui lui fait face (ou l'avoisine), Agni a engendré et gorgé de douceurs le jeune, l'ardent, qui n'est pas sans paroles, qui a de belles pensées. »

1. — Le *tejaḥ*, « ardeur, chose ardente », est le feu sacré qui s'attache aux Somas personnifiés dans le chef des mâles *(nṛpati)* pour y puiser sa nourriture *(iṣe)*.

2. — Le verbe est *ānaṭ* comme au pada précédent, avec *dyauḥ* (autre figure du feu sacré) pour sujet et *cuci retaḥ* (le sperme brillant, la liqueur qui resplendit une fois allumée, le

Soma, en un mot) pour régime. — *abhīke* est le régime de *niṡiktam ;* c'est un adjectif pris substantivement, « le contigu », qui désigne le feu sacré voisin du Soma qui l'arrose [cf. RV., I, 121, 14, *pāhi duritād abhīke*, « empare-toi (préserve-nous) de l'immobilité qui est dans le voisin » ; — c'est-à-dire : fais que le Soma se mette en mouvement, soit versé].

3-4. — Le jeune plein d'ardeur *(çardha)* qui n'est pas privé de paroles, qui exprime de belles pensées (qui crépite bien) et qui doit sa naissance et sa nourriture à Agni, n'est autre qu'Agni lui-même dédoublé : l'*alter ego* d'Agni naît et vit par Agni.

Traduction Oldenberg :

When the sharp splendour reached the lord of men to incite him; the bright sperm poured down from Heaven (or, from the god Dyaus) Agni produced and furthered the blameless, young, well wishing host.

M. Oldenberg croit, bien à tort, retrouver

[illegible] de vers une allusion au mythe de l'inceste du père et de sa fille. — A la suite de Grassmann, il change *dyumat* en *[illegible]* : toujours le texte soumis aux nécessités arbitraires du système ! Contrairement à toutes les analogies, *ile* est rendu par [illegible] — *çardham* est traduit fautivement par « troupe », et cette troupe serait celle des [illegible]. On ne saurait imaginer d'hypothèse plus gratuite.

mano na yo 'dhvanaḥ sadya ety
ekaḥ satrā sūro vasva īçe.
rājānā mitrāvaruṇā supāṇī
goṣu priyam amṛtam rakṣamāṇā.

« Le soleil qui, pareil au **manaḥ**, suit rapidement ses routes, prend à lui seul possession de toutes les richesses. (Voilà) les deux rois aux belles mains, Mitra et Varuṇa, qui gardent l'ambroisie agréable placée dans les vaches. »

1-2. — Le soleil est, comme toujours, une expression métaphorique pour désigner le feu sacré. A lui seul, il s'empare de toutes les libations. Le chemin qu'il parcourt est celui que tracent et suivent ses propres flammes dans leur mouvement ascensionnel. Le *manaḥ*, à savoir l'élément pensant ou crépitant, le feu, en un mot, représenté par un autre attribut et sous une autre figure, en fait de même : il marche pareil à un char qui porte l'oblation (cf. surtout RV., x, 85, 10 : *mano asyā ana āsīt*, « son manas est comme un char »).

3-4. — Mitra et Varuṇa [l'ami de la libation (le feu sacré) et celui qui l'enveloppe, — autre nom du même élément sacré] qui sont des rois (de la libation ; cf. *nṛpati)*, qui ont de belles mains (ou de belles flammes) pour s'en saisir, conservent, après en avoir pris possession, la liqueur active *(amṛta)* et agréable, à savoir la libation comparée à du lait qui se trouve dans les mamelles des vaches-libations.

Traduction Oldenberg :

He who traverses the paths quickly like thought, the sun alone rules over wealth altogether, (They are) the two kings Mitra and Varuṇa with graceful hands, who watch over the beloved ambrosia in the cows.

Au pâda 1, la traduction *quickly like thought* implique un contresens eu égard à celle que nous avons indiquée et justifiée. Au pâda 2, la traduction ne serait exacte que si le mot *sun* (soleil) était entendu au figuré. Même réserve en ce qui regarde l'expression « the beloved ambrosia in the cows ». En somme, les idées exprimées par ce vers sont inintelligibles si l'on en prend l'expression au propre, et M. Oldenberg, comme tout l'indique, l'a prise ainsi.

10

mā no agne sakhyā pitryāṇi
pra marṣiṣṭhā abhi vidus kaviḥ san,

nabho na rūpaṃ jarimā mināti
purā tasyā abhiçaster adhīhi

« O Agni, toi qui es voyant et sage, n'oublie pas les amitiés paternelles qui viennent de nous. La vieillesse est pareille à un nuage qui diminue l'éclat (du feu sacré). Elève-toi en avant de cette contre-prière. »

1. — Les amitiés, c'est-à-dire les amis : l'abstrait, comme souvent, pour le concret. Nos amitiés paternelles, c'est-à-dire les amis qui consistent dans les pères (Somas) que nous versons ; en un mot, les libations.

3. — La vieillesse, la décrépitude ou l'usure, est un nom métaphorique de la privation, de la pauvreté, du manque ou de l'absence du Soma. La vieillesse, ou la faiblesse, du liquide sacré est comparée au nuage qui envelopperait, ou recouvrirait, l'aspect brillant *(rūpa)* du feu sacré qui en provient quand ce liquide est en quelque sorte vigoureux et abondant.

4.— Le mot *abhi-çasti* est synonyme de

a-çasti, cf. *abhi-māti*. Il signifie littéralement la contre-prière, qui équivaut à l'absence de prière *(a-çasti)*, et cette absence équivaut à son tour au silence, ou au non-crépitement, des éléments du sacrifice. Quand ils se taisent, ils manquent, ou simplement le sacrifice n'est pas allumé. Agni est invoqué par le sacrificateur pour qu'il s'élève au delà de l'*abhiçasti*, qu'il y échappe, autrement dit pour qu'il brille. — *adhi-i*, « s'élever », sens étymologique et habituel, en dépit de l'interprétation traditionnelle « penser à, réfléchir ».

Traduction Oldenberg :

Do not forget, o Agni, who art a sage possessed of knowledge, our paternel friendship. Old age impairs the appearance (of men) as a cloud (covers the sun of the sky). Before this curse (attains us) think thou (of us).

Comment les sacrificateurs peuvent-ils parler de leur « amitié *paternelle* » pour Agni?

Ces mêmes sacrificateurs prieraient Agni de les défendre contre la vieillesse. Où M. Oldenberg a-t-il vu que cette défense se trouvait au pouvoir d'Agni et qu'il était de foi aux temps védiques que l'arrivée de la vieillesse pouvait être reculée ou ses effets atténués? — Les dieux pouvaient-ils tout? — On serait curieux de connaître les textes qui le prouvent. Mais la grande objection contre l'interprétation de M. Oldenberg, c'est qu'il s'agit, dans ce vers comme dans l'hymne tout entier, d'allumer le sacrifice ou de le célébrer, et pas d'autre chose. On n'en est pas encore à l'idée très postérieure du troc et de l'échange de services entre les sacrificateurs et les dieux.

RÉSUMÉ

Toute la mythologie indo-européenne tire son origine de substitutions et de personnifications verbales.

1

1° Substitutions.

Le nom de l'objet d'une comparaison implicite est substitué à celui de l'objet sur lequel porte la comparaison.

Exemple de la substitution du nom de la lune à celui du Soma enflammé qui lui est comparé :

1° Comparaison explicite ; — substitution préparée.

RV., VIII, 71, 8:

yo apsu candramā iva somaḥ

« Le Soma (enflammé) qui est comme la lune dans les eaux. »

2° Comparaison implicite : — substitution effectuée.

RV., I, 105, 1 :

candramâ apsu

« La lune (Soma) qui est dans les eaux. »

Les mêmes passages nous présentent une substitution analogue dans le mot *apsu* « dans les eaux » : les eaux dans lesquelles apparaît le lune-Soma ne sont autres que le Soma lui-même comparé aux eaux dont il a la *liquidité*.

Ces exemples suffisent à montrer, d'une part, comment le Soma enflammé ou Agni a été appelé dans le Véda, par comparaison implicite ou substitution : le Soleil, l'Aurore, le Ciel, le Jour, le Mois = la Lune, l'Année = les (360) jours ou les (12) mois, etc. D'autre part, comment ce même Soma non enflammé ou liquide a pour substituts verbaux les

Eaux, les Rivières, la Mer, l'Océan, la Pluie, le Nuage, etc.

On voit par là d'une manière générale de quelle façon le naturalisme est sorti de la liturgie et à quel point nous sommes dupes de la phraséologie védique quand nous traduisons, par exemple, la formule *udeti sūryaḥ* par « le soleil se lève », au lieu de « le feu (du sacrifice) s'élève (sur l'autel) ».

2

2° Personnifications.

Les personnifications mythiques sont la conséquence de l'erreur causée par des abstractions qu'on traite dans le langage comme s'il s'agissait d'êtres réels. En pareille circonstance, le mythe se produira ou non, selon que l'on sera dupe ou non de l'artifice verbal d'où il peut sortir.

Exemples de cas où le mythe préparé par le langage ne s'est pas réalisé : la *malesuada Fames* de Virgile ; la Discorde, la Politique,

etc., telles qu'elles sont dépeintes dans la *Henriade* de Voltaire.

Exemples de cas où la personnification mythique a remplacé le mot abstrait dont elle est issue :

Dans la mythologie classique (époque romaine) : *Cupido* (le Désir).

Dans la mythologie védique, les Rātis (dons) et les Arātis (les absences de dons).

RV., I, 29, 4 :

sasantu tyā arātayo
bodhantu çūra rātayaḥ

« Que Arātis (ces absences de dons) s'endorment ; que ces Rātis (dons) s'éveillent. »

Dans la mythologie brâhmanique : les Vighnas (obstacles) qui s'opposent, d'après le *Bhāratīya-Nāṭya-Çāstra*[1], à la représentation de la pièce de théâtre inventée par Bharata pour l'amusement des Dieux.

[1] Voir édition J. Grosset, *adhyāya*, I.